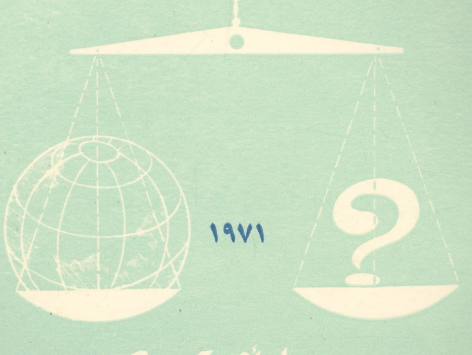
في التسيير والتخيير

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

تأليف

الدكتور رءوف عبيد

أستاذ بكلية الحقوق جامعة عين شمس



الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية

مطبعة جامعة عين شمس

فى التسيير والتخيير

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

تأليف

الدكتور رءوف عبيد

أستاذ بكلية الحقوق جامعة عين شمس

الهيئة العامة للكتب والأجهزة العلمية

مطبعة جامعة عين شمس



عدل أم قدر ؟

عزيزى القارىء

عدل هى الحياة أم قدر ؟! أم هى محض صدف عشواء تمليها النزوات والأهواء ؟! وما موضعنا من التسيير والتخيير ؟ والى أين المآل والمصير ؟

اذا لم يثر ذهنك هـذه الأسئلة المحيرة فلا تتعب نفسك فى تصفح هـذه الصفحات . أما اذا أثارها ـ وبالحاح شديد ـ فهيا بنا نحاول الاجابة معا لعلنا نتلاقى فى الاجابة مثلما تلاقينا فى السؤال .

ومن يدرى ؟ لعلنا نصبح بعد التلاقى أكثر من قارىء وكاتب جمعتهما كلمات وآراء ، ومناقشات سابحة فى وجود لا تعرف له بداءة ولا نهاية ، ولا تقف ألغازه عند حد .

واذا كان التساؤل يفيد أكثر مما يفيد الصمت أو الاستسلام فلعلنا لمجرد التساؤل جئنا الى هذا الوجود العجيب ، اذا كان هو نفسه حقيقة واقعة لا خداع فيها ولا أوهام .

ولعلنا اذا أحسنا التساؤل أصبحنا فيه أكثر من سراب زائل ، وأكثر من أنات مشتعلة من اليأس والأنين تمضى بليالينا الى غير منطق مفهوم ولا هدف معلوم !

المؤلف

فى التسيير والتخيير

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

تمهـــيد

لاتعرف موضوعات الفلسفة موضوعا يصح أن يثير التساؤل مثلما يصح أن يثيره هذا الموضوع المترامى الأطراف الذى هو موضوع الكون والوجود ، والتشاؤم والتفاؤل ، والأخلاق والمسئولية بوجه عام ، بمقدار ما هو موضوع مصير النفس الانسانية بكل ما يتصل به هذا المصير من مباحث علمية ، وعقيدية ، وفلسفية ، مفرطة فى خطورة دورها فى الحياة .

ولا ريب أن الايمان بالقدرية المطلقة ســـاد الكثير من مدارس الاعتقاد والفلسفة فى عصور كثيرة ، وفى أرجاء متعددة ، وكان لدى بعض كبار المفكرين من عوامل الحيرة والوقوف موقف التمرد من سنن الله فى هذا الكون ، اذ كيف يقدر للانسان كل خطوات حياته ثم يحاسبه عنها حسابا عسيرا أو يسيرا ؟ ! وقد عبر عن هذا الاتجاه المتمرد فيلسوف المعرة أبو العلاء فى قصيدته التى يقول فيها :

لا ذنب للدنيا فكيف نلومها ... واللوم يلحقنى وأهل نحاسى ؟!
عنب وخمر فى الاناء وشارب ... فمن الملوم أعاصر أم حاسى ؟!

ولا ريب أن هذا الايمان بالقدرية المطلقة كان من أكبر دواعى فلسفة التشاؤم التى تميز الكثير من خواطر أبى العلاء ، والتى ميزت أيضا عدة فلسفات متنوعة فى الغرب مثل فلسفة آرتور شوبنهور Schopenhauer الفيلسوف الألمانى ، فملأتها هى الأخرى شكوكا وريبا فى مستقبل الانسان ، وفى عدالة الله . لكنها لم تقدر أن تزعزع التسليم فى أية فلسفة أو فى أى اعتقاد الايمان بحرية الارادة

وبالمسئولية الخلقية للانسان عن سلوكه ، وذلك مع أن هناك تناقضا واضحا ينبغى أن يواجهه العقل بشجاعة وصراحة بين الايمان بالقدرية المطلقة ، وبين هذا الايمان بحرية الارادة وبالمسئولية الخلقية للانسان .

واذا قلت ان ثمة تناقضا بين القدرية المطلقة وبين المسئولية الخلقية للانسان ، فان هذا التناقض موجود بالتالى بين القدرية المطلقة وبين أساس المسئولية القانونية فى كافة صورها ، وذلك لأن هذه المسئولية القانونية تقوم أساسا على فكرة تحقيق العدالة بين المواطنين ، وتفترض حرية الاختيار ، ولو الى مدى أو الى آخر فى سلوك كل انسان . . . فهل هذه الحرية محض افتراض ؟ . . . وهل تحقيق أية عدالة سماوية أو أرضية يصبح محض افتراض هو أيضا ؟ ! . . .

وتقوم الدراسات القانونية فى جوهرها على أن هذه الحرية ليست محض افتراض ، بل هى حقيقة قائمة على الواقع الفعلى . . . وهنا لابد من تأصيل يرتاح اليه ضمير الشارع والقاضى والفقيه . . . فهل التأصيل ممكن ؟ وهل تساعدنا الحقائق الوضعية على الوصول اليه ؟ . . . وهذا التأصيل لا يمكن أن يستمد عناصره من نصوص أى تشريع وضعى ، والا يكون التأصيل حينئذ نوعا من المصادرة على المطلوب . بل ينبغى أن تكون محاولة التأصيل بالبحث الذى قد يكون أقرب الى الفلسفة العامة منه الى فلسفة القانون ، ولو أنه قد لا توجد حدود فاصلة بين نطاق الفلسفتين ، ولا فارق جوهرى بينهما من ناحية أساليب البحث وأهدافه أيضا ، على ما سيلاحظه القارىء بنفسه فيما بعد .

وهناك أكثر من اعتبار يحوجنى هنا للكلام فى الفلسفة العامة : منها أن مشكلة التسيير والتخيير كما لا يمكن أن تحل استنادا الى نص معين ، لا يمكن أن تحل دفعة واحدة ، بل تحتاج فى حلها الى تناول جملة موضوعات دقيقة أرى أنها كلها لازمة لمحاولة هذا الحل ، وكلها من صميم مباحث الفلسفة العامة : مثل أساليب البحث المختلفة ، والصلة بين العلم والاعتقاد ، وبينهما وبين الفلسفة بكل ما يثيره ذلك كله من مباحث شتى .

وأيضا يتصل موضوع التسيير والتخيير وثيق اتصال بمثل موضوع النواميس الخلقية الطبيعية . فهل هناك حقا نواميس خلقية تحكم سير الحياة الانسانية كما تحكم نواميس المادة سير الحياة المادية ؟ فاذا كان الجواب بالايجاب فقد قطعنا نصف الطريق نحو الايمان بحرية الاختيار كحقيقة كونية ، وكمقابل طبيعى لوجود هذه النواميس .

ثم ينبغى التعرض أيضا لموضوع السببية ــ لا كرابطة قانونية بين الأفعال ونتائجها ــ بل كناموس خلقى طبيعى يربط بين نوازع السلوك وآثاره المحتومة ، وبذلك وحده يمكن مساءلة صاحبه عن السلوك غير الخلقى كما يمكن مساءلته عن آثاره بغير خوف من افتئات .

ثم ان هذا الموضوع يقتضى فى تقديرى أن أتناول أيضا موضوعات أخرى من صميم الفلسفة العامة : مثل موضوع الارادة والعقل كحقيقتين كونيتين ، من ناحية مجردة أولا ، ثم من ناحية نوع صلتهما بنواميس الحياة ان كان لها وجودها الحقيقى ، وسلطانها الفعال فى توجيه الأحداث .

وبعد ذلك كله يتعين أن أعرض لموضوع فلسفى آخر وهو مدى حرية الاختيار ان وجدت ، وهل هى مطلقة أم مقيدة ؟ وبالتالى هل ثمة محل لامكان التوفيق بين الحرية والقدرية أم لا ؟ وهل هذا التوفيق حقيقة كونية بدوره ، أم هو مجرد افتراض يرتكز عليه بعض مدارس الفقه والتشريع مثل ارتكاز هذا البعض على مبدأ حرية الاختيار فى ذاته .

وهذا كله من شأنه أن ينتقل بى فى النهاية الى موضوع التسيير والتخيير فى المسئولية الوضعية للتعرف ــ ولو لماما ــ على موقف شتى المدارس التى توجه التشريع العقابى منه .

من كل ذلك يبين أن جوانب الموضوع متعددة ، ومباحثه شاقة ، وأشق ما فيها بالنسبة لى أنها ليست من مباحث الفقه ولا التشريع الوضعى فى شىء ، لكنها مع ذلك لازمة كلها للاجابة على هذا التساؤل الذى يقع فى الصميم من عدالة أى تشريع وضعى ، كما يقع فى الصميم من الايمان بعدالة هذا التشريع الأعظم الذى يحكم سير الحياة فى كل لحظة منها ، وفى كل ذرة من ذراتها اذا قدر

للايمان أن يقوم على أسانيد وضعية ومنطقية تقنع العقل الناقد المتسائل دواما عن المآل والمصير ، الباحث عن بعض عناصر الايمان واطمئنان الضمير .

دقة الموضوع ومشقة البحث فيه

فهذا الموضوع يستحق اذا كل مشقة تبذل فيه ، من أية زاوية نظرت اليه ، ولا يصح اذا فى أى زمن أو من أية زاوية أن يقال انه قد استنفذ امكانيات الحديث فيه ، رغم كل ما كتب فيه لغاية الآن . وفى هذا الشأن يقول الفيلسوف الأمريكى وليام جيمس (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) : « يشيع الآن بين الناس أن البحث حول مسائل الجبر والاختيار قد أخرج كل ما فيه من عصارة من زمن بعيد ، ولم يبق للباحث الجديد الا أن يوجد شيئا من الحراراة فى تلك المناقشات الماضية التى لابد أن يكون قد سمعها كل انسان . ذلك خطأ بين ، فلست أعرف موضوعا لم يبل البحث جدته مثل هذا الموضوع ، ولا موضوعا مثله تجد فيه ملكة الاختراع أرضا خصبة لم تطرق بعد . ولست أعنى بذلك طبعا الوصول الى نتائج جديدة ، أو الزام الخصم بالرأى ، ولكننى أعنى أنه لا يزال هناك فيه مكان خصب للتعمق فى معرفة حقيقة الصراع بين المتخاصمين ، وفى معرفة ما تتضمنه فكرة الجبر والاختيار .

ولقد رأينا فى السنوات الأخيرة ثورة فى الصحف تبرز فكرة الاختيار فى ثوب جديد كل الجدة ، ونرى فى مؤلفات رينوفييه ، وفولى ، ودلبوف[1] ، كيف أن طريقة الجدل قد تغيرت وأخذت شكلا جديدا لم يعرف من قبل . دع عنك أتباع هيجل من الانجليز مثل جرين ، وبرادلى ، ودع عنك هنتون ، وهودجسون ، وهازارد هنا . ولست أزعم اننى سوف آتى بجديد أجارى به من ذكرت من الأساتذة ، ولكن تنحصر آمالى فى نقطة واحدة . فاذا قدرت على أن أجعل لازمين من لوازم مذهب الجبر أكثر وضوحا من قبل فانى أكون قد هيأت لكم الفرصة لتحكموا عليه حكما ناشئا عن فهم ما تريدون الحكم عليه . واذا فضلتم أن تظلوا فى شك فستكونون أيضا على بينة بموضوع شكوكم وترددكم .

---

(١) واقوال آلان تشارلس بيرس . A. Ch. Peirce اقرأ Monist ٩٣ ـ ١٨٩٢!

لذلك أتنصل من أول الأمر من ادعاء البرهنة على أن مذهب الاختيار حق ، وكل ما أبغى هو استمالة بعضكم ليقلدنى فى افتراض أنه حق ، وفى التصرف على افتراض أنه حق . واذا كان حقا فلا بد أن تكون حقيته نتيجة لمنطق الحالة ، ولا يصح أن تكون لزاما علينا أردنا أم لم نرد ، ما دمنا لا نرى أنها لازمة فلا بد أن يكون الاختيار بحيث يستحسنه هؤلاء الذين يمكنهم أن يهملوه ويرفضوه . وبعبارة أخرى ان أول مظهر للحرية اذا كنا أحرارا هو أن نكون أحرارا فى اعتقادنا وفى تصرفاتنا ، وذلك يباعد بين مسائل حرية الارادة ، وبين كل أمل فى برهان مفحم ملزم ، وسوف لا ألجأ الى ذلك النوع من البرهنة » .

ثم يقول جيمس : « اذا كان هناك رأيان ، وكان أحدهما فى جملته أقرب الى العقل من الآخر ، فان لنا أن نفترض أن القريب الى العقل منهما هو الأحق . وانى أرجو أن تكونوا جميعا راغبين فى افتراض هذين الفرضين معى ، فاذا كان بينكم من لا يشاركنى فى هذا الافتراض فانه سوف لا يجنى ثمرة مما سأقوله بعد . لا يمكننى أن أقف لأبرهن على هذه النقطة ، ولكننى أعتقد أن النتائج العظمى للعلوم الطبيعية ، وللرياضيات ، ولنظرياتنا حول التطور ، وحول الاطراد فى نواميس الطبيعة وما شاكلها تنشأ كلها عن رغبتنا التى لا تغالب فى أن نضع العالم فى قالب أكثر ترتيبا ومنطقا من القالب الذى تصوره فيه تجاربنا الحسية . ولقد أظهر العالم نفسه مطاوعا لنا فى هذا الى حد كبير . ولكن ما مقدار ما يمكن أن يظهره من المطاوعة بعد هذا ؟ لا يقدر أحد أن يجيب ، وليس لنا من طريق للاكتشاف الا أن نحاول[1] ... » .

وهذه المحاولة فى قالب متواضع ، وبروح العاجز المعترف مقدما بعجزه ، هى موضوع هذا البحث الذى أرجو ألا تتشعب مسالكه كثيرا ، وأن يصيب من كبد الحقيقة ولو قدرا يسيرا .

---

(١) عن كتاب « العقل والدين » وهو السفر الثانى من « ارادة الاعتقاد » من تأليف وليام جيمس وترجمة الدكتور محمود حب الله ص ١١١ ، ١١٢

تبويب

ومع وجوب اتباع أسلوب الفلسفة الوضعية ـ على قدر الامكان ـ فى معالجة موضوع التسيير والتخيير ، فانه لا مفر أحيانا من الاعتماد على حقائق الحياة التى قد تبدو بديهية ، أو تلك التى قد يصح فيها القول بأنها ثابتة علميا حتى ان وجد من قد يعترض على وصفها بالوضعية نتيجة عدم اطلاع كاف منه ، أو نتيجة مغالطة منه ـ فى غير محلها ـ فيما يصح أن يوصف هذا الوصف الخطير .

هذا وقد أشرت الى أن موضوع التسيير والتخيير موضوع مترامى الأطراف ، حتى ليبدو بغير أطراف ولكن من الجائز ـ مع ذلك ـ أن يقتصر بحثه هنا على الجوانب المتصلة به اتصالا مباشرا فيما يبدو ، وبالقدر الضرورى اللازم للمساعدة على الاجابة على أخطر سؤال يمكن أن يطرحه عقل الانسان وهو تسيير أم تخيير ؟ ... وهذه الجوانب سأعرض لها فيما يلى فى أبواب تسعة على النحو الآتى :

الباب الأول : بعض الجوانب العامة فى معالجة « التسيير والتخيير » .

الباب الثانى : هل من نواميس خلقية طبيعية ؟

الباب الثالث : فى السببية كناموس خلقى طبيعى .

الباب الرابع : فى العقل والارادة .

الباب الخامس : فى موقف العقل والارادة من النواميس الطبيعية .

الباب السادس : فى التسيير المطلق أو مذهب الجبرية .

الباب السابع : فى التوفيق بين « التسيير والتخيير » .

الباب الثامن : « التسيير والتخيير » فى المدارس العقابية .

الباب التاسع : « التسيير والتخيير » فى التشريع العقابى المصرى والمقارن .

ثم خاتمة : فى أهم النتائج التى قد يخلص اليها هذا البحث .

والله نسأل أن يهدينا سواء السبيل .

الباب الأول
بعض الجوانب العامة
فى معـــالجة « التسيير والتخيير »

الفصل الأول
فى الأساليب المتنوعة للمعالجة

هناك عدة أساليب متنوعة لمعالجة موضوع التسيير والتخيير ، أو بالأدق عدة طرق فلسفية : منها « الطريقة الدينية أو التيولوجية » ، ومنها « طريقة الميتافيزيقيا أو ماوراء الطبيعة » ، ومنها « الطريقة الوضعية » . وهذه الطرق الثلاث ينشأ عنها بحسب رأى أوجست كونت Auguste Comte (١٨٩٩ — ١٨٥٧) العالم الرياضى والفيلسوف ومؤسس المذهب الوضعى ، ثلاثة اتجاهات فلسفية أو مذاهب عامة ، ينفى كل اتجاه منها الآخر . والطريقة الأولى فى تقديره هى نقطة البدء اللازمة للعقل الانسانى ، والثالثة هى حالة العقل الثابتة والنهائية أما الطريقة الثانية فليست سوى توفيق وخطوة لابد منها للانتقال من الأسلوب الدينى أو اللاهوتى الى الأسلوب الوضعى الذى يعتبره أسمى الأساليب كلها فى البحث[1] .

ولا أريد أن أطيل الحديث فى هذا الشأن كثيرا ، ولكن يكفى أن أقرر أن أوجست كونت رغم ولائه للمذهب الوضعى يعتقد أن الفلسفة التيولوجية

---

(١) « دروس الفلسفة الوضعية » لأوجست كونت ج ١ ص ٣
Cours De Philosophie Positive
ويعد هذا المؤلف من أحسن ما وجه التفكير العلمى فى اوروبا فى القرن التاسع عشر .

هى وحدها التى استطاعت فى مبدأ الأمر أن تبعث فى ضعف الانسان الجاهل الاقدام والثقة بالنفس مما أيقظه من غفلته الأولى ، كما يعتقد أن تقدم الانسانية سيسوقها مستقبلا الى حال دينية قبل كل شيء آخر ، وخاضعة بالتالى لجوانب الاعتقاد الدينى عندما تشيد هذه الجوانب على حقائق وضعية ، لا على نظريات لاهوتية ، أو على تصورات ميتافيزيقية .

ولم يكن أوجست كونت بالتالى كارها للطريقة التيولوجية بقدر ماكان كارها للطريقة الميتافيزيقية . فهو يعتقد أن الطريقة التيولوجيــة ، ومثلها الوضعية ، تســمحان للعقل بتشييد فلسفة متناســقة منطقية ، حتى وان كانت الطريقة التيولوجية خيالية فى أسلوبها ، مطلقة فى تصوراتها ، تحكمية فى تطبيقاتها . أما الطريقة الوضعية فيحل فيها أسلوب الملاحظة التجريبية محل التصور ، وتحل الآراء النسبية محل الآراء المطلقة ، وهى لا تزعم أبدا أى سلطان لها ــ مهما كانت وسائله محدودة ــ على ظواهر الطبيعة ، بل ان سلطانها مستمد ــ فحسب ــ من سلطان ما قد تصل اليه من معلومات صحيحة .

* * *

وهذا البيان الموجز عن أساليب البحث العلمى ، وعن تطورها الطبيعى بحسب أوجست كونت ، ســقته هنا لكى أقرر أن هذا الأسلوب الوضعى فى البحث ينبغى اتباعه دائما بوصفه الأســلوب الوحيد الذى بمقدوره أن يصل الى حقائق يقينية ، ليس فى العلوم المادية فحسب ، بل أيضا فى تحديد علاقة الانسان بالكون تحديدا أقرب من غيره الى الصواب ، حتى وان كانت المعلومات الراهنة عن هذا الكون ضئيلة الى درجة مذهلة ، وذلك بالنسبة للكون المشهود الملموس الذى نعيش فيه ، فما بالك بالنســبة للكون غير المشهود ولا الملموس الذى تكشفت عنه تجارب وضعية دقيقة استمرت حوالى قرن وربع من الزمان ؟ وجاءت مؤيدة للاعتقادات التيولوجية الراسخة منذ القدم عن وجود ذلك العالم الآخر ، بوصفه امتدادا طبيعيا لهذا العالم المادى ، وأصلا له .

وهنا لابد من وقفة عند اعتراض لابد أن يثار ، وهو كيف تزعم أنك تستند الى حقائق وضعية ، مع أن الأسلوب الوضعى ينبغى أن يقصر بحثه على عالم التجربة والاختبار الواقعى ، بصرف النظر عن كل بحث بعيد عن هذا الواقع ، ومن باب أولى عن كل كلام فى عالم غير مشهود ، وبوجه عام عن كل كلام فى الميتافيزياء ؟ . . . .

لا ريب أن هذا الفهم للأسلوب الوضعى كان سائدا فى وقت ما ، ولا ريب أن أمثال أوجست كونت ، ومن بعده هربرت سبنسر Herbert Spencer (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) ، من فلاسفة المذهب الوضعى كانوا لا يسلمون بوجود تداخل بين عالمين : عالم مادى وعالم روحى مزعوم ، بل كانوا من دعاة القول بأن الروح مظهر للمادة أو من نتاجها ، وكان محور دراساتهم هو العالم المادى بأسلوب علمى واقعى لا يتقبل تداخلا من أسـلوب آخر كأسـلوب « التيولوجيا » أو « الميتافيزياء » .

ولكن هذا الفهم لا يمكن أن ينصرف الى الحقائق التى تكشفت عنها الدراسات التى جرت ، والتى تجرى الآن ، تحت وصف « العلم الروحى » Psychic Science فهذه الدراسات علمية صرف أقيمت على حقائق وضعية ، وذات طابع مترابط أقنع العلماء والباحثين فى كل مكان ، فلا تعتمد فى جوهرها على شىء من أسلوب الافتراض النظرى أو التصور الخيالى الذى كان يعتقه كونت وسبنسر .

ففارق هائل مثلا بين بحوث هذا العلم ــ الحديث نسبيا ــ وبين المذاهب التى تهرب من قيود التفكير الوضعى الى متاهات فلسفية نظرية قد لا تربطها أية رابطة فيما بينهما ، وقد تحمل أوصافا تيولوجية أو ميتافيزيقية شتى ، وكثيرا ما تحمل أوصافا روحية أيضا ، كتلك الحرية الرومانتيكية التى سادت فى أوروبا فى القرن التاسع عشر كمقابل معارض لحرية التنوير العلمى التى قامت على اكتاف الأسلوب الوضعى الواقعى . فالروحية العلمية الحديثة « حركة وضعية للتنوير الروحى » تعتمد ــ أول ما تعتمد ــ على نفس أساليب أوجست كونت وهربرت

---

(١) عن المرجع السابق جـ ٥ ص ٥٧٣ وما بعدها .

سبنسر فى البحث العلمى الوضعى ، ولا تعتمد على أية أساليب رومانتيكية فى الافتراض أو التصور ، بصرف النظر عن النتائج التى قد تسفر عنها فى النهاية .

فليست اذا كل بحوث مادية أو وضعية هى بالضرورة بحوث للانكار ، ولا كل فلسفة تبدأ بالشك تنتهى حتما الى الانكار . فثمة فلسفات كثيرة مادية ووضعية هى فى جوهرها فلسفات محايدة ، تريد أن تصل عن طريق النقاش المتحرر تماما من أغلال الايمان — بمعنى التسليم المطلق — الى اكتشاف حقائق الحياة اكتشافا موضوعيا متروى فيه . وقد تصل عن طريق النقاش المتحرر الى ايمان أعمق من ايمان التسليم المطلق ، وربما أجدى منه كثيرا ، وأقرب الى حقائق الأمور .

وفعلا لقد نجح بعض أساليب التفكير المادى والوضعى المتحرر الى اكتشاف قدرة الله تعالى فى مواطن من الكشف لم تكن معروفة من قبل ، والى القاء أضواء هامة على حقائق كثيرة كان أسلوب التسليم المطلق كفيلا بالقضاء عليها . فهيهات للعقل اذا أن يدعى مفكرا الا اذا عرف سبيله أولا الى حرية الشك والانكار . والا اذا سلم بتداء بأن أسرار الوجود لا تقف عند حد فى عددها ولا فى خطورتها . وتستوى فى ذلك أسرار المادة مع أسرار النفس والعقل ، ولذا قال شوبنهور Schopenhauer بحق انه « بقدر ما يكون الانسان منحطا فى ذكائه بقدر ما تبدوله أسرار الوجود قليلة ، ويبدو له كل شىء حاملا بذاته تفسيره الخاص » . ومثل هذا الانسان لا يعرف بداهة شكا حقيقيا ، ولا انكارا أصيلا . ولا أقرب اليه من التسليم المطلق بصحة كل ما يقرأ أو ما يسمع ، سواء فى نطاق العلم أم فى نطاق الاعتقاد .

وذلك مع أن البحث المحايد لا يمكن أن يغضب الله تعالى ، لأن الله فى نداء حريته ورحمته لبنى الانسان لا يحقد على عقل الانسان فى عجزه وفى قصوره ، وانما قد يشقى المنكر أو الملحد لأنه هو الذى قد يحقد على الحياة — بل على الله أيضا — لعجز عقله القاصر عن كشف بعض معميات الحياة ، وعن الوصول الى تفهم ألغازها وأسرارها ، ولو فى جانب ضئيل منها .

وهكذا قد يعيش العقل المنكر فى قلق طويل بسبب طول انكاره ، حين قد يعيش العقل المستسلم فى اغلاق عميق بسبب طول استسلامه ، اذا لم يحسن

الارتباط بمعنى حرية الفكر والوجدان . وانما التأمل المستنير فى ظواهر الحياة ومحاولة تفهم ألغازها وأسرارها فى صبر وأناة ، وتسليم تام بعجز مداركنا وقصورها ، هو الأمر الوحيد الذى يعصم الذات من التردى فى وهدة القلق الطويل ، أو الاغلاق العميق ، وما أكثر ما قد تتعدد فى القلق وفى الاغلاق معا الصور التى قد تحمل أسماء براقة شتى من العلم والعرفان ، وأحاسيس وهمية شتى من اطمئنان الوجدان .

وهذا الموضوع ـ موضوع المفاضلة بين أسلوبى العلم الوضعى والاعتقاد ـ يقتضينا تناول مباحث ثلاثة متصلة به وثيق اتصال ينبغى أن نعرض لها هنا ولو من زواياها العامة على النحو الآتى :

المبحث الأول : بين أسلوبى العلم والاعتقاد .

المبحث الثانى : الايمان والتطور .

المبحث الثالث : موقف العلم الحديث من الغريزة الدينية .

المبحث الأول

بين أسلوبى العلم والاعتقاد

من الصعوبة بمكان الاجابة على هذا السؤال الدقيق ، وهو أيهما كان أسبق الأساليب فى اتصال العقل بالمعرفة : العلم أم الاعتقاد ؟ . ولكن ليس من الصعوبة القول بأن كلا منهما لعب دورا هاما فى تطوير معارف الانسان نحو الاتصال بالحقائق الكونية ، مع تفاوت فى الدرجة بينهما ؛ ففى بعض الأمور كان دور الاعتقاد أقوى من العلم ، وفى أمور أخرى كان دور العلم أقوى من الاعتقاد . وبين الدورين تلعب الفلسفة هى الأخرى دورها كحلقة اتصال بين العلم والاعتقاد ، أو كحلقة انفصال بينهما بحسب الدور الذى تحدده لنفسها ، وبحسب روح العصر الذى تمثله هذه الفلسفة .

وأيا كان التعريف الذى يعطيه الانسان للعلم أو للاعتقاد ، فان التاريخ يثبت أن كلا منها لازم لرقى الحياة وعلو شأنها . فأولهما لازم طالما أن فى

الانسان عقلا يبحث عن العرفان ، وثانيهما لازم طالما أن فيه أيضا وجدانا يبحث عن الايمان . وفى العرفان الصحيح ، والايمان الأمين ينبوع لا ينضب معينه لرقى الحياة وعلو شأنها . وفى نفس الوقت من المحال الفصل بين ما ينتمى فى الانسان الى العقل وما ينتمى الى الوجدان ، ومن هنا فان الصراع متصور بينهما بمقدار اختلاف أسلوبهما فى محاولة الارتباط ببعض عناصر العرفان أو الايمان .

على أن ثمة فارقا جوهريا ينبغى أن يلاحظ ابتداء بين أسلوب البحث العلمى وأسلوب البحث فى الاعتقاد ، ذلك أن أولهما ينقد ، أما ثانيهما فهو يعتقد . فالأول لا يشعر بأن هناك أى قيد يقيده من ناحية آراء الأولين أو المحدثين ما لم يصمد على النقد . أما الثانى فهو يشعر أن الايمان نفسه يفرض عليه مدى معينا من التقيد بهذه الآراء السابقة ، فهو لا يحيد عنها أصلا ، أو قد يحيد عنها ولكن فى نطاق معين والى حد محدود . ومن ثم اذا فقد العلم قدرته على الانتقاد فقد فى نفس الوقت علة وجوده ، واذا فقدت العقيـــدة قدرتها على الاعتقاد فقدت هى الأخرى علة هذا الوجود .

ثم أن العقيدة غير مطالبة بالتعليل ، أما البحث العلمى فهو فى جوهره تعليل للأمور وتأصيل ، ولو كانت واضحة بسيطة لأول وهلة . وهذا التعليل بما يقتضيه من نقد ومن تحليل لكافة الآراء هو البوتقة التى تصهر فيها شتى النظريات العلمية ـ وما أكثر تعارضها ـ على نار الحقيقة للتمييز بين الغث منها والثمين . فهى تكشف تدريجيا وفى مشقة بالغة عن حقائق الحياة كما يكشف « حق الدفاع » النقاب أمام القاضى عن الأخطاء والأباطيل التى لو تركت على حالها لوجهت حكمه أسوأ توجيه ، ولنأت به حتما عما يتوخاه من يقين .

فالأمر الذى يميز المفكر الحقيقى عن غيره هو القدرة على النقد الموضوعى بغية الوصول الى حقائق الحياة ، وبغير الارتباط مقدما بوجهة نظر معينة فيها ، ما لم تصمد لوسائل التمحيص التى وصل اليها العلم فى آخر مراحله . وهذه القدرة أيضا على أن يفرح ـ ولا يغضب ـ عندما يكتشف عيبا أو نقصا حتى فى نظرياته الخاصة ، وآرائه التى درج عليها والتى كان يؤمن بها ايمانا تاما

فيما مضى ، مهما كبده الوصول اليها من عناء ، وكبده التنازل عنها من شجاعة التسليم العلنى بالتراجع للعجز وللقصور .

ولما كان الأمر كذلك وضح لماذا توقف العلم عن التقدم عندما خضع فى وقت ما لوصاية الاعتقاد خضوعا تاما أو جزئيا ، وحصر نفسه فى دائرة من تفكير محدود الأفق لا يجد نفسه مطالبا بأى تأصيل لما قد يعلنه من حلول للمشكلات المختلفة ، ومن فهم لسنن الطبيعة الا بما قاله الأولون ، متقيدا بنفس ما تقيدوا به من قيود ومن حدود ، لا يملك لها نقدا ولا منها فكاكا .

* * *

وذلك مع أن النقد الموضوعى المتحرر هو السبيل الوحيد للوصول الى حقائق الأمور وهدم ترهاتها ، حتى تلك قد تبدو للعقل فى وقت ما معصومة أزلية . وهو حتى اذا ظهر فى بادىء الأمر غير مقبول ولا معقول ، فانه سيصبح مع الوقت معقولا ومقبولا ، لأن النقد الخاطىء يذهب جفاء ، ولأنه مهما كان خاطئا قد لا يخلو من جانب من الصحة يكون له أثره فى تحرير العقل تدريجيا من آراء كثيره ، قد يكون فيها من الخطأ مثلما فى النقد الخاطىء ذاته ، وفيها من ضرر أكثر مما قد يكون فى توجيه سهام نقد طائشة اليها .

فضرر النقد الخاطىء مهما قيل فيه أهون شأنا من ضرر الرأى الخاطىء ذاته، ومن ضرر التعلق به بغير روية ولا تفكير . . فهو بالأقل يدل على أن الناقد يحاول أن يفكر ، وأن يقلب الأمور على بعض صورها ، حتى ان أعوزته القدرة على التقليب الصائب لسبب أو لآخر .

ومهما قيل فى نقد رأى ما انه متحيز ، فانه قد لا يخلو ــ رغم تحيزه ــ من مزية الكشف عن عيب فى هذا الرأى ، أو عن حقيقة ما من حقائق الحياة بخيرها أو بشرها ، أو من مزية الكشف عن خبيئة ما من خبايا النفوس بجمالها أو بقبحها . وقد يجنب هذا النقد ــ رغم خطئه ــ العقل من خطر التورط فى تمجيد خطأ آخر أشد منه وأنكى ، كما قد يجنبه خطر التورط فى تمجيد بطولة زائفة ، أو فضيلة ضالة . . وما أكثر البطولات الزائفة ،

والفضائل الضالة التى جنت أبلغ جناية على الذات الانسانية وهى فى طريق تطورها للأمام ، وأثناء رحلتها التى لا تتوقف عبر الأيام والأعوام .

ومن يتعود النقد المستمر ــ ولو كان فى نقده متجنيا على الحقيقة ــ سينتهى به المطاف الى نقد نفسه ، والى نقد آرائه الخاصة فى تجنيها على حقائق الأشخاص والأشياء . ومثل هذا الانسان ــ حتى وان أخطأ فى نقد نفسه ــ فهو أفضل بكثير ممن تعود أن ينظر بعين الاعجاب التام لكل ما قد يتراءى له من أمور ليس له من فضل فيها سوى التقليد الأعمى للآخرين . أما ان أصاب هذا الانسان فى نقد نفسه ــ أو فى نقد خطأ راسخ فى أذهان الناس ــ فقد أصبح على عتبة الوصول الى كنز هائل ، وهو كنز الحقيقة ، التى أثمن ما فيها هى معرفة الذات على حقيقتها . وعن هذا الطريق وحده وصل الفلاسفة الى اضاءة مشعل العرفان للانسان منذ أقدم الأزمان .

ومن ينقب فى تاريخ أية حضارة حقيقية يتبين له أن النقد الحر يمثل دعامة من أهم دعاماتها ، وأنها بغير النقد ما كانت لتكون شيئا مذكورا . كما يتبين له أن النقد الحر هو المصدر الوحيد لكل حقيقة موضوعية ثابتة وصل اليها عقل الانسان . ولذا فان العقل المتحرر الناضج ينبغى أن يبارك كل نقد حتى النقد الخاطىء ، وحتى النقد الصحيح الذى قد لا يرضى عنه العقل المكبل بالأغلال . وذلك لأن النقد هو جهاد العقل للتحرر من نفس هذه الأغلال فى محاولته للبحث عن الحقيقة ، أى فى محاولته للبحث عن الله تعالى مصدر كل حقيقة يتطلع العقل الى الوصول اليها . فلا يمكن اذا الا القول بأن يد الله تبارك هذا النقد الذى قد يثير الذعر والاشمئزاز عند أصحاب العقول المغلولة !

فعلينا بغير وجل أن ننقد أفكارنا الخاصة ، بل خلجات نفوسنا أيضا . ثم علينا أن ننقد النقد ، وننقد نقد النقد أيضا ! . . . وهكذا دواليك . فخلال الصراع المستمر بين الرأى والرأى تتراجع الى الوراء ترهات ضخمة كثيرة ، ويتخلص التطور الفكرى من عقبات كأداء طالما وقفت فى طريقه ، ومن علامات ضعف وانحلال كثيرة طالما حسبها الناس خطأ علامات قوة وعافية .. وخلال الصراع المستمر بين الرأى والرأى تنمو البطولة الصحيحة بعد البطولة الزائفة ، وتزدهر

الفضيلة الحقة بعد الفضيلة الضالة ، فيسير ركب الحياة المتحررة فى طريق الواقع الصحيح بعد طول التخبط فى دياجير الأوهام والأخطاء الجسام ! .

ولنضع فى اعتبارنا أنه ليس فى الوجود أى رأى يصح أن يقال فيه انه فوق مستوى النقد ، أو فوق مستوى الشك ، الا عنــدما نعصب أعيننا عن الرؤية الصحيحة بدافع من خمولنا ، أو من كبريائنا الزائفة التى طالمــا سمحت لأوهامنا ولأخطائنا أن تستشرى حتى تفتك بمنابع الحياة النقية فينا . . ولا ينبغى أن تنسى أن ما تتراجع عن مناقشته بعقولنا وبأفواهنا ستناقشنا أحداث الحياة فيه مناقشة مرة فتصدمنا بالفشل الذريع بعد الفشل . . فهذا هو أسلوب الحيــاة الوحيد فى النقاش عندما يسكت عقل الانسان عن نقاش نفسه ـــ حتى داخليا ـــ فى أمانة وفى حياد .

ولندع الكبرياء الضارة جانبا ، اذا صحت عزائمنا على النهوض والترقى ، ولنقدرن النقد الحر الجرىء حق قدره ان أصاب أم أخطأ بوصفه علامة صحة لا علامة مرض ، ومنبع قوة لا منبع ضعف . أما العقول التى تكره كل نقاش وكل انتقاد فهى تقف من حقائق الأمور موقف النعامة عندما تدفن رأسها فى الرمال حتى لا يقع عليها بصر الصياد . فحقائق الأمور لا يمكن أن تخفى على بصــائر الآخرين ولا أبصارهم ، ولا يمكن أن يخلو مجتمع من عيوب جسيمة ، وبالتــالى لا يمكن أن ينجو من احساس الآخرين بهذه العيوب ومحاولة استغلالها فى تحقيق مآرب شتى مشروعة وغير مشروعة معا . .

الايمان غير الاذعان

وهذا القول كما يصدق على الأمور العويصة يصدق بنفس المقــدار على الأوليات التى قد تبدو واضحة لا تحتمل جدالا . وكما يصدق على أمور العلم يصدق بنفس المقدار على بعض أمور الاعتقاد . فالاعتقاد الناقد نفسه أسمى بكثير من الاعتقاد المستسلم استسلام الكبت والهوان ، أو استسلام الانقيــاد والاذعان . فكبت العقل أو العاطفة ، أو فرض القيود عليهما ، ومهما كانت هينة ، لا يصلح مصــدرا لأى اعتقاد أمين ، وان كان يصلح مصــدرا لصنوف شتى من الضغائن بين الانسان ووجدانه ، بل بينه وبين الله تعالى أيضا . فالضغينة

الدفينة ليست أكثر من تفكير مشلول ، أو من شعور مغلول ، ومحال أن تقام علاقة أمينة فى الوجود على أساس من هوان الكبت والاذعان . ومحال أن توصف هذه العلاقة بأنها تمثل أية صورة كريمة من الايمان بالله بارىء هذا الوجود وهذا الوجدان . ولذلك كان أعظم صور الايمان هو الايمان المدروس بعد الانكار الطويل ، والفهم المتأنى بعد طول التردد بين الشك واليقين ، وهذا هو بنفسه ايمان الفلاسفة والمفكرين ، وهو أيضا ايمان الأنبياء والمرسلين .

* * *

وهنا قد يعترض معترض قائلا : ولكن اذا أخضعنا خلجات الوجدان ولو فى بعض جوانبها لأساليب النقد العلمى ، الذى هو من سمات العقل الناضج فما الذى يتبقى اذا من جوانب الايمان ؟ . ألا يخشى أن تذوب هذه الجوانب شيئا فشيئا حتى لا يكاد يتبقى منها شىء يرتبط به الوجدان ؟ . والجواب هو أن الذى يتبقى عندئذ كثير ، وكثير جدا ، ولعله يمثل أنقى جوانب الايمان التى يصح أن يرتبط بها وجدان أى انسان مفكر ، باحث عن الحقيقة ، متطلع الى فهم الأمور فهما صحيحا بعيدا عن الارتباط بعبادة الذات ، وشهوة التسلط على الآخرين . وهذا الكثير ــ فى قيمته لا فى عدده ــ يمثل فى جوهره جل انفعالات غزيرة الاحساس بالمجهول فى أسمى حالاتها ، وأرقى مراحل تطورها فينا ، وتطورنا فيها . وهذه الجوانب ــ على قلة عددها ــ عميقة الغور ، قوية الأثر فى الامساك بزمام ايماننا نحو المزيد من النقاء ، ومن الترابط ، ومن الفضيلة .

المبحث الثانى

الإيمان والتطور

تطور الحياة فى صورة أو فى أخرى حقيقة وضعية لا ينازع الآن فى صحتها أى عالم أو مفكر ، وان كان النزاع فى الرأى يحق له أن يبدأ عند الدخول فى التفاصيل التى منها : من أين بدأ التطور ؟ وكيف ؟ وفى أى اتجاه يسير ؟ وما هى العوامل التى تتحكم فيه ؟ وما هى نهايته ؟ . وهذه كلها أمور لا حاجة بنا الى الخوض فيها فى موضوع « التسيير والتخيير » . فلا يلزمنا هنا أكثر

من الاقرار بصحة هذه الحقيقة الواضحة البسيطة : وهى أن تطور ركب الحياة حقيقة أولية ، بما فى ذلك ركب الحياة فى أعمق صورها ، وهى حياة الوجدان وذلك عن طريق المزيد من الاختبار والعرفان .

واذا كان تطور الجسد هدفا ساميا من أهداف الطبيعة ، ووسيلة من وسائلها نحو ارتقاء الحياة فتطور الذات ــ حاملة العقل ــ أحق وأوجب . فنحن لا نحيا لاشباع شهواتنا وغرائزنا بل لتنمية ملكاتنا ومداركنا ، ومن ثم كان العقل غاية الحياة ، كما أن الحياة المتكاملة غاية للعقل المتكامل ، فالحياة تدور مع العقل وجودا وعدما ، كما تدور معه ارتقاء وانحطاطا . وهيهات لناموس الله العادل أن يكون الأمر غير ذلك ، الا اذا نزل بنا مستوى الادراك عن ادراك حقائق الحياة الواضحة ..... وارتفع بنا مستوى الادعاء الى زعم العلم بكل أسرار الكون وخفاياه ، كيما تكون أداة طيعة فى يد ادعاءاتنا ، وكأن الله تعالى يتلقى منا الوحى والالهام ويتعرف منا على الحلال والحرام ! ! . . .

وقد كانت الفلسفات القديمة تعرف للمعرفة المتطورة حق قدرها ، وأثرها المباشر فى الارتفاع بالذات وتطورها للأمام ، كما تعرف أثر الجهل فى الانحطاط بها . ففضيلة النفس الصحيحة ــ عند سقراط وأرسطو وأفلاطون ــ هى المعرفة الصحيحة ، وفى هذا الشأن يقول الأخير ، « المعرفة انعكاس النفس على ذاتها لكشف المبادىء التى تهديها ، وتنير لها السبيل ، وتأخذ بيدها فى طريق الحق . وسائر الفضائل تنبع عن فضيلة المعرفة . والعقل هو أساس سائر الفضائل التى تواضع الناس عليها[1] » .

ومثل هذا الرأى نجده أيضا عند الفلاسفة الكبار الفارابى ، وابن سيناء ، والغزالى ، وابن رشد :

فالفارابى يقول كأفلاطون ان النفس العاقلة هى جوهر الانسان عند التحقيق وان المعرفة الحقة هى سبيل الصعود الى العالم العلوى . كما يقسم قوى النفس الى قسمين رئيسيين : أحدهما موكل بالعمل ، والآخر موكل بالادراك . ثم يقسم

(١) محاورة مينون ٨٨

القسم الثـاني الى قسمين فرعيين : حيواني وانسـاني . أما الحيواني فوظيفته الاحساس ، وأما الانساني فيهدف الى تحصيل المعرفة العقلية بمعنى الكلمة ، ويطلق على هذا القسم الأخير وصف العقل النظرى(١) .

أما الرئيس ابن سيناء فيقسم النفوس الى ثلاث متفاوتة تبعا لاختلاف مرتبتها من حيث الكمال فى الفضيلة والمعرفة . وهذه هى طائفة السابقين الذين يدركون الدرجة القصوى فى جنات النعيم فيلحقون بعالم العقل ويتنزهون عن مقـارنة أدران الحياة الجسمية . . . والأمر الذى يهمنا هنا أن نبرزه هو كيف أنه يجعل الكمال فى الفضيلة الى جانب الكمال فى المعرفة شرطا لادراك الدرجة القصوى فى جنات النعيم للحاق بعالم العقل .

كما يعرف الامام الغزالى النفس الانسانية بأنها « كمال أول لجسم طبيعى آلى من جهة ما يفعل الأفاعيل بالاختبـار العقلى والاسـتنباط بالرأى ، ومن جهة ما يدرك من الأمور الكلية » .(٢)

ويذهب الامام الغزالى أيضا فى تبيان قيمة المعرفة الى « أن الروح متجهة من ناحيتها الى العودة الى أصلها ، وقد جاءت الى هذا العالم بالرغم من ارادتها لتحصل على معرفة أوسع بالله ، ومستوى عودتها هو درجة المعرفة التى تكتسبها فى هذا العـالم . فرغبتها فى العودة ، ممزوجة مع عجزها عن تحقيق ذلك دون أن تتحقق لها المعرفة ، هى سر الحياة الانسانية فى هذه الدنيا . وهذا السر نفسه هو حكمة الله فى خلق الحياة والموت بالنسبة للانسان ، وهو نفسه الذى يضفى على الحياة الانسانية على هذه الأرض أهميتها الخاصة فى حياة الانسان الخالدة . ويعيش الانسان ليس بارادة منه بل تبعا لطبيعة روحه فى شعور دائم من القلق لاحساسه بعزلته وبعده عن الملكوت السماوى ، وهو الاحساس الذى يدفعـه الى التفكير فى نفسه وفى كل ما يحيط به من آفاق ....

(١) انظر « عيون المسـائل » وهى فى مجمـوعة « الثمرة المرضـية » ص ٧٢ — ٧٤

(٢) فى « النفس والعقل » للدكتور محمود قاسم طبعة ٣ ص ٩٨

وعلى الانســان قبل أن يحاول معرفة الملكوت السماوى ليصل الى الرضى واطمئنان النفس أن يعرف أولا عالم المشاهدة الذى يحيط به ، وأن يحرر نفسه من قيوده . وكل علم يحصل عليه هو ذو قيمة كبيرة حتى ولو لم يكن ذا قيمة مباشرة فى حياته ، اذ أنه يضيف شيئا الى معرفته بأعمال الله ، ويمكنه من المضى فى سيره نحو السعادة . وتكون ســعادة الانسان ورضــاه هى النقطة النهائية فى عملية اكتساب متــدرج للمعرفة بأمور كثيرة طبقا لقــدرته المتزايدة نتيجة نضوجه . وليست السعادة فى حد ذاتها الا حالة وجودية ترافق أداء الانسان للأمانة التى حملها الله اياها ، وهى معــرفة الله عن طريق معــرفة عوالمه المختلفة فى خلقه » . (١)

ويذهب فيلسوف قرطبة أبو الوليد بن رشد الى أن اتصال النفس بالبــدن لا يمكن أن يكون الا لحكمة الهية ، وهى أن يدرك المرء حقيقة الأشياء ويقف على جوهر نفسه . والى أنه يجب أن تكون المعرفة هى غاية الانسان فى أفعاله التى تخصه دون سائر الحيوان ، وهذه هى أفعال النفس الناطقة . ولمــا كانت النفس الناطقة جزئين ، وهما جزء عملى وجزء علمى ، وجب أن يكون المطلوب الأول منه هو أن يوجد كماله فى هاتين القوتين (٢) . كما يقرر « أن النفس تنتهى الى أن تدرك أنها ليست صورة للجسم فحسب ، بل تعلم أنها جوهر عقلى يحل مكانا وسطا بين عالم الحس والعالم الالهى .... » .

ولسوء الحظ أن تقدير قيمة « المعرفة العقلية بمعنى الكلمة » على حد تعبير الفارابى ، للوصول الى « الكمال فى الفضيلة والمعرفة » على حد تعبير ابن سيناء ، وللوصول الى طريق « السعادة والرضا ، وللحصول على معرفة أوسع بالله » على حد تعبير الغزالى ، و « ادراك المرء لحقيقة الأشــياء والوقوف على جوهر نفسه » على حد تعبير ابن رشد .... قد خبا مع الوقت تحت تأثير فهم خاطىء ساد فى عصور لاحقة مقتضاه أن الايمان الأعمى هو كل شىء للانسان ، وأنه يغنى

(١) عن « الانسان عند الغــزالى » تأليف الدكتور على عيسى عثمان ، وتعريب الأستاذ خيرى حماد ص ١١١ ، ١١٢

(٢) عن « كتاب مناهج الأدلة » ص ٢٤٠

عن كل شيء حتى عن المعرفة الصحيحة ، حتى كاد التسـليم الأعمى أن يسحق في طريقه الادراك المبصر ، وأن يصبح ذريعة لظلام الغموض الذى ينبغى أن يحل فى بعض الأذهان محل نور العرفان .... بل كاد التسليم الأعمى أن يسحق فى طريقه الاستقامة ، والفضيلة ، والمحبة ، والوداعة ، وأن يصبح ذريعة لانكار فضـائل الآخرين وخدماتهم وتضحياتهم ، وبالتالى لاهدار حتى القيم الصحيحة والموازين العـادلة .

ووجد هذا التقدير الخاطىء لمعنى الايمان من يغذيه ، ولا يزال يجد حتى الآن بسبب غشاوة الكبرياء ــ وهى العدو الأول للانسان فى كل زمان ومكان ــ والتى لا يمكنها أن تدرك أن المعرفة الصحيحة هى التى تقوى ملكات الذات ، وأن هذه الملكات هى سبيل الايمان الصحيح . فالايمان يبدأ أبدا وينتهى حيث تبدأ به وتنتهى المعرفة الصحيحة لحقيقة الأشياء ووقوف الانسان وقوفا صحيحا على جوهر نفسه ، وعلى مكانه المحدد له فى الوجود منذ الأزل والى الأبد . .

* * *

فأنا أتحدث اذا عن التطور غير مرتبط بمذهب معين فيه ، وانما أتحدث عنه بمعنى الارتقاء التدريجى الذى يشاهد فى سير قافلة الحياة ، والذى لا يثير من ناحية صحة مبدئه أى نقاش ، وان صح أن يثير أكثر من نقاش من ناحية مصـدره ومداه . ولذا تعددت فى النقاش المدارس التى لا يتسع المقـام للخوض فيها ، وانما حسبنا أن نعلم أن هذا التطور يرجع فى تقدير عدد من العلماء الى عامل داخلى كامن فى كل كائن حى ، وفى نفس الوقت الى عامل أو الى عدة عوامل خارجية عنه تتولى الاشراف عليه .

والعامل الداخلى الكامن فى كل كائن حى متصل بذكاء هذا الكائن ، يستوى فى ذلك ذكاء الغريزة ــ أو ان شئنا الالهام ــ الذى يشاهد فى النحلة والنملة ، مع ذكاء العقل النامى عن طريق المعرفة والاختبار الذى يشاهد فى الانسان . أما العامل أو العوامل الخارجية التى قد تهيمن على سير التطور فيبدو أنها خاصة

بالانسان ، ولذلك لم يتوقف التطور عند الانسان فسما كثيراً عن كائنات دنيا كثيرة .

وفى النهاية لايرجع التطور الى مجرد عوامل آليه أو تلقائية ، مثل مدى ملاءمة البيئة ، أو الانتخاب الطبيعى وحدهما ، مما قد ينفى خطأ فى بعض الأذهان معنى الخلق المبدئى ، بل ان التطور يرجع الى هذه العوامل الروحية الكائنة وراء الحياة ، والمحكومة بدورها بمثل قوانين ملاءمة البيئة والانتخاب الطبيعى ، والخاضعة لاشراف خارجى عليها ، والتى تثبت ولا تنفى معنى الخلق من عند عزيز قدير .

وأيا كان الرأى الصائب ، فهناك تطور مستمر فى قافلة الحياة يريد الارتقاء بها بغير توقف ، سواء عندما تكون الحياة على مستوى المادة ، أم على مستوى جرى التعبير الخاطىء على وصفه « باللامادى » . وهذا التطور يمكننا أن نشاهد صورة مصغرة منه فى تطور عقل الطفولة البريئة الى عقل الشباب الطموح ، ثم الى عقل الرجولة المناضلة ، وأخيرا الى عقل الشيخوخة الناضجة المتأملة فى مثل أسرار البقاء والفناء ، والتطور والارتقاء .... هكذا الأبدية لا تنقضى فى لا شىء ، بل فى تحرير العقل تدريجيا من أخطائه ، والخلق من رذائله فيفتح التحرير للذات المتطورة آفاقا متجددة من القدرة والسعادة .

وهذا التطور نحو الأسمى والأكمل مرتبط بنجاح الحياة نفسها ، لأن توقف التطور معناه فشل هذه الحياة المهددة بعوامل الفشل من كل ناحية ، لو لم يكن من ورائها عقل قدير يأخذ بيدها نحو الأسمى والأكمل فى وسط الزوابع والأعاصير ، وبين عوامل التيسير والتخيير التى قد تسير فى خطوط متوازية أو متقاطعة ، ولكنها خاضعة معا لقانون مشترك فى النهاية هو قانون السبب والنتيجة .

فهذا التطور يشير بذاته الى وجود العقل الأعظم اللازم لخلق الحياة ، وأيضا لرعايتها رعاية لا تتوقف فى صراعها الدائب نحو تحقيق ما هو أسمى وأكمل فى الفكر وفى الشعور . وذلك يؤدى الى تحقيق ما هو أسمى وأكمل فى الظواهر الخارجية للحياة المادية التى هى انعكاسات باهتة جدا لظواهر أخرى أسمى منها

وأكمل للحياة الروحية ، وهى التى تمثل الجوهر الحقيقى لكل وجود عقلى أو مادى فى خدمة الطبيعة . وهذا العقـل المدبر الحكيم للطبيعة ينبغى أن يكون يقظا ، وفعالا ، وحكيما ، ومنزها ، وقادرا ..... وكلها صفات تشير الى قدرة الله تعالى وحده .

ولأن الحياة تسير نحو الارتقاء المحتوم فان الخطيئة الكبرى نحو هذه الحياة تصبح هى كل ما يؤدى الى توقف الارتقاء أيا كان مصدره أو سنده . أو بعبارة أخرى هى الوقت الضائع سدى ، فالحياة وقت ينبغى أن يقضيه العقل فى التحرر من أخطائه ، وبقدر تحرر هذا العقل من أخطائه يتحرر الخلق من رذائله . فهذا التطور ـ الذى يدين له الانسان بما بلغه من نمو فى العاطفة والعرفان ـ ليس أكثر من مجرد قابلية كامنة فى كل ذات انسانية . وهذه القابلية قد تكون يقظة أو خاملة ، وقوية أو ضعيفة بحسب درجة التطور ، وبالتالى بحسب نوع الأفكار والمشاعر التى تغذى الذات . فمسئوليتنا ازاء الأبدية عن الوقت الذى نقضيه منها مسئولية ضخمة اذا بقدر ضخامة آثارها فينا وبنا .

وأهم رسالة للانسان هى أن يبحث عن وقت مفيد ينهل فيه أفكارا نقية تعصمه من الالحاد ، ومن الانطواء ، ومن الخرافة ، وقبـل كل شىء آخر من الأثرة . فاذا عثر الانسـان على ما يعصمه من ذلك كله عثورا صحيحا فقد سـار قدما فى الطريق الوحيد الذى يقود الى القدرة المتزايدة للعقل ، والسعادة الناميـة للشعور ، وكلاهما يمثلان بذاتهما أسمى أهداف الحياة ـ ووسـائلها أيضا ـ فى سعيها الدائب نحو تحقيق ما هو أسمى وأكمل فى جميع ظواهر الوجود .

واذا كان تطور الحياة يسير فى طريق القدرة المتزايدة للعقل وللشعور فان ذلك يشير بذاته الى أن التطور يجرى ابتداء فى الحياة الشعورية للانسان ؛ أما حياته الخارجية فهى مرآة لها . وتطور هذه الحياة الشـعورية هو أيضا ـ أو ينبغى أن يكون هو أيضا ـ الهدف من كل اعتقاد . ولذلك فان هدف الاعتقاد لا ينبغى أن ينأى عن الهدف من الحياة نفسها ، من ناحية محاولة تطوير الانسان نحو ما هو أسمى وأكمل فى فكره وفى شعوره .

على أن ثمة فارقا ضخما بين أحداث الحياة كأداة تطوير وبين أمور الاعتقاد ، وهو أن النواميس المهيمنة على سير أحداث الحياة أزلية لا تقبل تطورا ، حتى مع التسليم بأن التطور هو أسمى أهدافها . أما أمور الاعتقاد فهى بذاتها متطورة بمقدار نجاحها فى تطوير الحياة الشعورية للمعتقدين . فالاعتقاد فى النهاية عنصر واحد من عناصر هذه الحياة الشعورية الخاضعة كلها لنواميس أزلية لعل أخطرها اطلاقا هو ناموس التطور والارتقاء .

وهذا العنصر الشعورى ــ وهو الاعتقاد ــ يتفاوت فى فهمه ، وفى مدى الارتباط به ، وفى نوع المشاعر النابعة عنه بحسب ظروف الزمان والمكان . بل يتفاوت حتما من أى انسان الى آخر حتى ولو كان انتماؤهما الى مذهب واحد ، من اعتقاد واحد ، فى عصر واحد . وكلما نمت الحياة الشعورية كلما طلب العقل المزيد من تفهم الاعتقاد ، وكلما حاول المزيد من تعقل أموره بعيدا عن شوائب الانطواء ، والأثرة ، والخرافة .

وهذا الاعتبار وحده يبرز خطورة دور العقل فى تعقل كل أمر فى روية تامة ، وحرية كاملة فى أخطر الأمور وأتفهها على السواء . ومهما قيل ان دور الاعتقاد عميق فانه فى النهاية ليس أعمق من دور العقل ، وهو المستودع الآمن الوحيد للعلم وللاعتقاد معا . وان العاطفة الدينية بالغة ما بلغت من السمو ومن العمق ليست أسمى من العقل المفكر ولا أعمق منه أثرا فى تطور الانسان ، لأنها ليست أكثر من عنصر واحد من عناصر هذا العقل الذى ينبغى أن يضىء للحياة مسالكها الشاقة الطويلة . كما ينبغى للذات أن تسلس قيادها للعقل المفكر الذى هو مستودع هائل أمين لما لاقاه الانسان فى ماضيه ، وما يلاقيه فى حاضره ، بل أيضا فيما يقدر لمستقبله ولمستقبل بنيه من مسالك التطور والارتقاء .

ولهذا كله فمن واجب كل مفكر أن يرفض تماما أية قيود يراد لها أن ترد على حرية العلم والاعتقاد معا ، وبالتالى على حرية العقل فى أن يتعقل شئون دينه ودنياه معا ، أيا كان مصدر هذه القيود ، أو أساليبها ، أو وسائلها ، أو نطاقها . ومهما كانت أهداف هذه القيود براقة مثيرة للسذج وللبسطاء ، بل ولطائفة

من « عمالقة » العلم والايمان أيضا ، الذين قد يتوجسون — على غير أساس من الصواب — من الخطر على هذا أو على ذاك من دور النقد المتحرر الجرىء .

ولهذا قال الامام الشيخ محمد عبده « ربما يقول قائل بأن المقابلة بين العقل والدين تميل الى رأى القائلين باهمال العقل بالمرة فى قضايا الدين ، وبأن أساسه هو التسليم المحض ، وقطع الطريق على أشعة البصيرة أن تنفذ الى ما أودعه من معارف وأحكام . فنقول لو كان الأمر كما عساه أن يقال لما كان الدين علما يهتدى به ، وانما الذى سبق تقريره هو أن العقل وحده لا يستقل بالوصول الى ما فيه سيادة الأمم بدون مرشد الهى ، كما لا يستقل الحيوان فى ادراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها . . . كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات ، والعقل هو صاحب السلطان فى معرفة تلك الحاسة وتصريفها فيما منحت لأجله ، والاذعان لما تكشف له من معتقدات وحدود أعمال . كيف ينكر على العقل حقه فى ذلك ، وهو الذى ينظر فى أدلتها ليصل منها الى معرفتها وأنها آتية من قبل الله » .(١)

* * *

فكم تعرض الاعتقاد لصور شتى من النقد المتحرر الخاطىء والصائب معا ، وقد خرج الاعتقاد فى النهاية سليما فى جوهره ، لأنه دعامة الانفعال السامى فى الانسان ، فلا يمكن أن ينتزع منه بالأقوال المليئة أو الجوفاء . بل لقد خرج الاعتقاد أقرب مما كان الى لب الأمور ، وأوثق مما كان صلة بالله ، وبالمحبة ، وبانكار الذات . وذلك بعد أن كاد يصبح محض تقليد ، ومحض لاهوت قادر على أن يفرق بين قلوب البشر على ضغينة ، أكثر مما يجمع بينها على صفاء .

وعن طريق النقد والنقاش — حتى ذلك الذى كان يبدو للبعض مغرضا جائرا — عرف الاعتقاد كيف يشق طريقه عبر التاريخ الى القلوب خالصا نقيا من شوائب كثيرة ، وعرفت القلوب كيف تحاول أن تعثر على الله بداخلها ،

---

(١) عن « رسالة التوحيد » طبعة ١٩٦٢ ص ١٢١ ، ١٢٢

بل عرف الانسان كيف يعثر على نفسه فى الله ، وكيف يشق طريقه فى حياة تستحق الحياة بكل ما فيها من متاعب ومن معاناة . . .

فالنقد ـ لما بيناه من أسباب ـ هو سبيل المعرفة الصحيحة ، وهو الدفعة التى كانت وراء كل خطوة خطاها بنو الانسان للأمام . بل هو وراء كل رسالة من رسالات السماء وصلت الى بنى البشر كيما تثير ـ فى رقعة من رقع هذا الكون أو فى أخرى ـ نزعة التقدم والارتقاء ، عن طريق النظر بعين النقد الى أوضاع غير قويمة كانت قد استقرت فى أذهان بنيها على أنها معصومة أزلية !

ولذا قاوم بنو البشر هذه الرسالات بما وسعهم ومن وسائل ، وقاسى رسل السماء منهم ما قاسوه من صنوف الاضطهاد وألوان العذاب . ولو كانت رسالاتهم قد اتجهت الى تملق انفعالاتهم عن طريق الدفاع عن آثامهم وأخطائهم ، لما قاومها واحد منهم ، ولما خطا بنو الانسان خطوة تذكر فى طريق تقدمهم وصلاح أمرهم . فللنقد دوره اذا فى ناموس الارتقاء ، مادام له دوره حتى فى رسالات السماء وفى كل رسالة لأى تقدم علمى أو اجتماعى . وهو دور لا ينكره الا منطق التوقف ، اذا صح أن للتوقف منطقا ما الا أن يكون هو بعينه منطق تملق حاضر الجماهير ، وماضيها ان أمكن ، ثم أقوى انفعالاتها قاطبة وهو التعلق بالتقاليد واستنكار كل جديد ! !

وهذا التوقف يرتدى غالبا رداء خلابا من الفلسفة أو العلم أو الاعتقاد ، وأيا كان رداؤه فهو عقبة كأداء تعوق تقدم الحياة ، وذلك لأنه لا يملك وسيلة أخرى لتحقيق مآربه سوى الأغلال المصطنعة يحاول أن يقيد بها عقول المفكرين ، بل عقول البشر أجمعين لو أمكنه ذلك ، ومعها أرقى النزعات اطلاقا ، وهى نزعة الارتقاء اذا حاولت أن تجد لها متنفسا هنا أو هناك فى رأى مجدد أو فى تفكير غير مقلد . وبقدر ما يكون التفكير جامدا متوقفا بقدر ما يكون حرص أصحابه على انكار التوقف عندهم واستنكاره ، والزعم بأنهم قد سبقوا عجلة الزمن فى انطلاقها ، وفى سرعة تطويرها للقيم والمفاهيم . . .

وما أضخم الأغلال التى قد تجىء من ناحية التوقف ، وما أقوى سلطانها على العقل وعلى الوجدان ، خصوصا عندما يكون التوقف نابعا — فى زعم أصحابه — من هذه الغريزة التى بدأ العلم يكتشفها بعناء ، ويعطيها مكانا جديرة به فى دوافع الانسان الغلابة ، وهى الغريزة الدينية التى يمكن تعريفها بأنها غريزة الاحساس غير الواعى بعالم الغيب ، والشعور بالارتباط به على وجه من الوجوه .

المبحث الثالث

موقف العـــلم الحديث من الغريزة الدينية

من أهم الكشوف الحديثة عن الانسان أن ذاته الواعية ليست سوى جزء من ذات أعظم ، وأن امتدادات الذات الواعية تذهب الى ما هو خارج الاحساس والعقل بكثير ، فى اقليم يمكن تسميته بالغامض أو بما فوق الطبيعى . « وطالما أن ميولنا تستمد أصولها من ذلك الاقليم — وهذه هى حالة الغالبية من بين هذه الميول — فان صلتنا بذلك الاقليم تكون ممتدة — على ما لاحظه الفيلسوف وليام جيمس — الى ماهو أعمق مما تمتد اليه فى العالم المنظور ، وذلك لأن مطامعنا الأكثر سموا هى محور شخصيتنا ...[1] »

وهذه الصـــلة قائمة عن طريق الغريزة الدينية التى يعرفها نفس الفيلسوف بأنها « الايمان بالعنصر الالهى فى طبائع الأشياء ، أو الايمان بأن للكون تركيبا روحيا خاصا . ومن ثم فهو يعرف الدين بأنه الاعتقاد بعالم غير منظور ، كما يرى أن خيرنا الأسمى كائن فى ايجاد الملاءمة الناجحة بيننا وبين ذلك العالم[2] » .

فهذه الغريزة الدينية أودعتها فى النفوس طبيعة حانية ، لخدمة تطور الذات وارتقائها عن طريق احساســها الدفين بالقوة الخالقة ، وبالخلود ، وبالثواب والعقاب . وهى ليست مقدسة نقية بذاتها ، بل بمقدار ما تضعه فى الذات من عناصر القداسة والنقاء . والأديان كلها لم تضع هذه الغريزة فى نفوس أتباعها ،

---

(١) عن مؤلفه « صنوف التجربة الدينية » Varieties of Religious Experience

(٢) عن كتاب « وليام جيمس » للأستاذ محمود زيدان ص ١٥٤

بل أيدت فيها فحسب احساس العقل الغريزى بالقوة الخالقة ، وبالخلود ، وبعظمة الفضيلة وبضعة الرذيلة . وبالتالى صقلت أو حاولت أن تصقل بصور شتى هذا الاحساس الغريزى ، وأن تدعمه فى العقل وفى الوجدان .

فليس لنا أن نفهم دور هذه الغريزة على غير هذا النحو ، أو أن نتصور أنها ــ مع عمقها وقوة أثرها ــ معصومة ومقدسة مادامت تقودنا الى الاحساس بوجود القوة الخالقة ، والى عبادتها ولو باخلاص عظيم اذا كانت لا تقودنا بنفس المقدار الى الاتساق الصحيح مع اسمى ما فى الكون من قوانين الفضيلة ، والمحبة، والايثار ، والحرية ، والارتقاء التدريجى عن طريق التطور وتعقل الأمور فى تطورها تعقلا صحيحا . ومن ثم فان نور الايمان يمكن ــ بسهولة تامة ــ أن ينقلب الى نير ثقيل اذا أخذناه على انه عبارة عن مجرد قيود متراكمة تقيد قدرتنا على التفكير ، وتشل من حريتنا فى التقدير . أو اذا أخذناه على أنه عبارة عن مجرد اغراق فى الارتباط بالصيغ والقوس وغلو فى الارتباط بالسير والشخوص . وهذا هو الايمان كما يطبقه أصحابه من الحرفيين والمتزمتين ، وكما يفهمه أعداؤه من الماديين والملحدين !! . . .

وذلك مع أنه لا توجد خطيئة حقيقية نحو ناموس الطبيعة فى رغبتها الملحة فى تطويرنا وارتقائنا أشد من الارتباط بأغلال وهمية فى أمور الايمان ، وما أكثرها فى أمور كل ايمان . فهذه الأغلال الوهمية قد تصبح ــ مع قوة الايمان وعمق أثره فى النفوس ــ معاول حقيقية تحطم عمد كل تطور وارتقاء ، وحجبا كثيفة تحجب أضواء الحقائق بدلا من أن تذكى جذوتها لصالح رفعة الحياة وعلو شأنها . والأغلال الوهمية فى هذا الشأن أكثر عددا من الأغلال الحقيقية ، وأشد منها فتكا وضراوة . وعقدة العقد هى فى التميز بين ما هو وهمى منها وما هو حقيقى . وهذا التميز أمر نسبى متطور ، يتوقف على مدى التطور فى النفوس ، أو بالادق على مدى الاحساس بواجب الارتباط بحقائق الأمور فى كل حركات النفس وسكناتها . فعلى هذا الاحساس يتوقف تحديد ما ينبغى أن يوصف بالعصمة المطلقة ، وما ينبغى أن يرتبط بظروف الزمان والمكان .

ولكن تراكم الأغلال والقيود ليس على أية حال من مزايا الفهم الصحيح لأصول أى اعتقاد ، بل هو على العكس من ذلك ــ من معوقات الذهن المتفتح

للبحث عن حقائق الحياة ، الكاره للارتباط بأوهامها مهما نسبت الى هذا الأصل العتيد ، الشاعر بأن هذه الاغلال والقيود معوقة ـ حتما ـ نمو العاطفة الكريمة ، بقدر ما تعوق نمو الوعي المتعطش للارتباط بحقائق الحياة ، مهما كبده الارتباط من كد ومن عنـاء . ولذلك قال بحق توماس جيفرسـون Thomas Jefferson « انفض عن نفسك كل المخاوف والعصبيات الحقيرة التي تقبع في ظلها العقول الضعيفة ذليلة . ثبت العقل ثباتا لا يتزعزع فى عرشه . وادع للمثول أمامه كل حقيقة وكل رأى حتى يفصل فى الجميع . تساءل فى جرأة حتى عن وجود الله ، لأنه ان كان ثمة اله فانه لابد أن يوافق على الولاء للعقل ، أكثر مما يرضى بالخوف معصوب العينين[1] » .

فعلى مقدار الحرية التى نواجه بها انفعالات هذه الغريزة ، يتوقف نجاحها أو فشلها فى تحريرنا من مخاوف كثيرة ، وأوهام لا آخر لها ، أو فى استعبادنا لها استعبادا شـبه تام . وفهم معنى الايمان على حقيقته النقية يمثل حرية كبرى للعقل وللشعور . . حرية تريد أن تتخطى حواجز الضيق والتزمت عند الحرفيين ، وفى نفس الوقت تريد أن تتخطى حواجز الانكار عند المنكرين والمـاديين . وهذه الحرية تجدها فى الأساس من كل حضارة حقيقية عرفها البشر بغض النظر عن تنوع المذاهب والأديان . ومن المحال أن نقول ان هناك حرية حقيقية للعقل وللشعور ما لم نسمح لها ابتـداء بأن تراقب كل شيء بلا خوف ولا وجل ، حتى الايمان فى أصوله الأولى ، كيما تحصل على احساسها الصحيح بعمق هذه الحرية وبقدرتها على التأمل وعلى النظر . وهكذا يصبح دور طريقة الايمـان دورا هائلا فى ممارسة الذات لحقها الطبيعي فى الحرية فى كافة صورها ، وبالتالى فى تقدم الذات أو فى تخلفها ، فلا ينبغى أبدا تجاهل هذا الدور ، ولا طاقة لأحد فى محاولة النيل منه .

وهذا الدور متصل وثيق الصلة بموقف العقول من مواجهة أخطر مشكلات الاعتقاد وما يتصل بها من أمور . والعقول لا يتشابه منها اثنان ، ولهذا تعددت

---

(١) عن « جيفرسون » تأليف جون ديوى ترجمـة الدكتور عبد الحميد يونس ص ٩٧ .

صور الاعتقاد ، وأصبح ما يناسب عقلا ووجدانا ما لا يناسب عقلا آخر ووجدانا . ومن المحال أن يجمع بنو البشر على موقف موحد من مشـــكلات الاعتقـــاد ، حتى وان اجتمعوا على غريزة دينية واحدة فى جوهرها مهما تنوعت فى درجات تطورها ، وفى الفلسفات المرتبطة بها ، وأنواع الأفكار والمشاعر النابعة عنها .. والمشكلة الحقيقية هى فى محاولة الوصول الى فهم صحيح لهذه الفلسفات ، ولما يتصل بها من أفكار ومشاعر فى جو من حرية التفكير والتقدير التى يتصور بعض العقول المغلقة أن الاعتقاد بوجه عام لا يقرها .

وعندما تزدهر فى أى مجتمع عناصر التفكير المتحرر لجيل من المفكرين يدرك تماما معنى « حرية الفكر والشعور » وماتقتضيه الممارسة الصحيحة من مسئوليات مترامية الاطراف ازاء النفس والمجتمع ... فقد ازدهرت تدريجيا منابع حضارة الاعتقاد للعقل وللعاطفة معا .

ولا يتأتى ذلك الا اذا اقتنعنا ابتداء بأنه ليس هناك ما هو ألزم لحرية الانسان من الارتباط بأفكار صحيحة عن تطور الحياة ، وعن علاقته بالكون ، وبنفسه ، وباخوته فى الانسانية ، وبالفضيلة والرذيلة ، وأين توجد أيهما وكيف تكون . فعلى كل ذلك يتوقف نجاح الحياة أو فشلها ، وسعادة الانسان أوشقاؤه. فدور الارادة الحرة ومن ورائها العقل فى نجاح الحياة هائل مجيد ، وتخريب معنى واحد صحيح فى ذهن انسان واحد أشد فتكا بكثير من تخريب مدينة بأكملها ، لأن المعانى الصحيحة تبنى المدن الجميلة ، أما الافكار الخاطئة فلا تصنع سوى الركام والحطام ، والمآسى والآلام . ولذا فليس من المتصور أبدا امكان قيام حضارة صحيحة للمادة فى أية صورة من صورها مالم تسندها حضارة صحيحة للعقل وللروح ابتداء .

ولا أشك فى أن القارىء مقتنع تماما بصدق ما أقرره ، وشاعر تماما بحاجتنا الى التحرر من كثير من عوامل تخريب المعانى والقيم الصحيحة التى طالما أساءت بصورة بالغة الى تطور عقولنا وأرواحنا ، ومع ذلك فطالما زفت الينا كأنها تمثل حقائق أزلية معصومة ، جديرة بالارتباط بها ، وبالدفاع عنها فى حمية وحماسة . كما لا أشك فى أن هذا القارىء يشعر ــ مثلما أشعر أنا ــ بأن الارتباط بين العلم والاعتقاد ألزم لنا فى هذا العصر منه فى أى عصر آخر ، وأن هذا الارتباط لازم

لتحرير الاعتقاد من كثير من أوهامه البراقة ، مثلما هو لازم لتحرير العلم من كثير من ترهاته الهدامة لكل رجاء .

ولن يتحقق هذا الارتباط المنشود بين العلم والاعتقاد الا اذا عرفنا أولا كيف نتنقل من مرحلة الاستسلام المطلق لانفعالات الغريزة الدينية الى مرحلة تعقل الاعتقــاد تعقلا تاما ، كما انتقلنا تدريجيا فى العصــور الخالية من مرحلة الغرائز الفطرية الى مرحلة العاطفة الراقية ، والعقل المفكر فى جوانب كثيرة من شئون حياتنا .

وشأن الغريزة الدينية فى ذلك شأن غريزة البحث عن الطعام أو الدفاع عن النفس ، أو أية غريزة أخرى . ففارق هائل بين غريزة الاحساس بالمجهول هذه عندما تكون انطوائية بدائية ، وعندما تكون عبارة عن عاطفة نامية تريد أن تعيش فى أداء صحيح لرسالتها ، وفى اتساق صحيح مع نواميس الحياة ، واطمئنان تام اليها . والخلط بين غريزة الجنس مثلا وبين عاطفة الحب النقى يشبه ــ الى أكبر حد ــ الخلط الشائع فى أذهان الكثيرين بين انفعالات هذه الغريزة عندما تتملق فى الانسان أنانيته ، وتستند الى مجرد الاحساس الكامن فيه بالغيب ــ عندما يكون هذا الاحساس انطوائيا بدائيا ــ وبين عاطفة الايمان النقى بالله وبالخلود ، وبالثواب وبالعقاب الذى يستحق من أى عقل مفكر كل العطف والتأييد .

فالاحساس بالغيب الكامن فى فطرة الانسان هو كالاحساس الكامن فيها بالجمال ، وما قد يثيره الجمال من مشاعر طبيعية قد تتفاوت تفاوتا ضخما بين الانسان البدائى فى جمود مشــاعره ، وبين صاحب الاحساس المرهف المتطور كالشاعر والفنان . ومن هذا الاحساس العميق الأثر ، المتعدد الجوانب ، المعاصر للانسان منذ أرادت له ارادة سامية أن يقف على قدمية وسط أعاصير الحياة ، يستمد الاعتقاد كل سلطانه القوى على النفوس وأثره فى دفعها الى تعقل الأمور والبحث عن حقائق الحياة ، أو لى الهرب من التعقل ومن البحث عن الحقائق ، اعتدادا منها بالقدر الضئيل الذى حصلت عليه من العلم والعرفان .

وتمجيد التسليم المطلق بأى أمر من الأمور تحت وصف « الايمان العميق » هو مصدر الصراع الناشب منذ زمن بعيد بين العلم والاعتقاد ، والذى لا مبرر له

لو فهمنا أن رسالة الاعتقاد والعلم معا هى البحث عن حقائق الأمور ، وتجنب أوهامها وترهاتها ، وأن البحث عن البرهان حق مطلق للعقل ، بكل ما يتطلبه من حرية تامة فى الشك وفى النقاش ، ومن تطور دائم فى فهم العـلم الصحيح ، وفى فهم الاعتقاد أيضا ، حتى أن الاعتقاد المتعقل ليصبح فى النهاية منبعا نقيـا للحرية ، وليقظة الوجدان ، وقوة دافعة للتطور لا تعادلها أية قوة فى الوجود .

* * *

واذا كان الوجدان البدائى يتقبل بتسليم تام كل صور الغموض فى التفكير على اعتبـار أنها تخفى حقائق عميقة ، وعميقة جدا قد لا يصـل العقل العلمى الى ادراكها ، فان الفكر الناضج الذى يريد أن يضع حكم العقل فى أسمى مكان هيهات أن يرضى باذلال هذا العقل نفسـه لأية صـورة من صور الغموض ، لأنه يعرف من جانبه أن الغموض قد ينطوى على صواب مثلما قد ينطوى على خطأ ، بل قد يستر محض خطأ ، ومحض تناقض خطير مع نفسه ومع حقائق الأمور . فلا ينبغى أن يعد هذا الغموض من أساليب العقل المشروعة فى بحثه عن حريته عن طريق بحثه الدائب عن الحقائق النزيهة . . ثم ما الفارق بين الغموض العريض ، وبين الخيال الرحب غير الراغب فى الارتباط بأية حقيقة من حقائق الحياة ؟ !

وهذا كله يتطلب منا أن نسلم بأن كل ما فى عقولنا ومشاعرنا نسبى متطور ، وهو لا ينفى أن الحقائق الأزلية المطلقة موجودة ، ولكن ما يمكن أن يصل اليه عقل الانسان منها عن طريق العـلم ، أو الاعتقاد ، أو الالهام لا يكاد يذكر . فهو كقطع اللآلىء الثمينة المخبوءة فى خضم هائل من أخطاء التفكير أو الشعور التى قد يعتز بها صاحبها كثيرا بوصفها حقائق مطلقة ، وهى ليست من الاطلاق فى شىء ، بل لعل مجرد اسنادها الى العلم أو الى الاعتقاد ليس صحيحا فى شىء . ورسالة العقل أن يبحث عن هذه الحقائق عن طريق البحث المثـابر ، الناقد ، الموضوعى ، لا عن طريق الأساليب الانشائية ، ولا الأقوال المرتجلة ، مهما كانت فى قوة عباراتها ، وضخامة رنينها ، وعظيم أثرها فى الشعور والوجدان .

فلا تنس فى هذا الصدد أن الحياة نفسها حقائق صحيحة قبل أن تكون كلمات فصيحة . وهى جوهر حكمة وصدق وتعقل قبل أن تكون أقلاما بليغة ، وأصواتا

رنانة لا تحاول أن تربط نفسها بأى قدر من حقائق الحياة التى من رسالة عقل الانسان أن يبحث جاهدا عنها ، وأن يحاول الارتباط بها ارتباطا صحيحا . ويصدق هذا القول على مذاهب الانكار والالحاد ، بقدر ما يصدق على مذاهب الجمود والانطواء أيضا .

ولا تنس أيضا أن العقل الناضج الذى يقود الى العلم الصحيح يمكن أن يقود بنفس المقدار الى الايمان الصحيح أيضا ، والى الفضيلة الحقة بالتالى . وأن الايمان غير المحكوم بالعقل وبالأخلاق أفضل لصاحبه ألا يكون . لأنه اذا قدر لمثل هذا النوع من الايمان الانهيار حل محله الشك بل الانكار ، وهو أول خطوة لمحاولة وضع القدم فى طريق الايمان المحكوم بالعقل وبالأخلاق ، والذى ثبت عبر التاريخ أنه ألزم للنفس من الماء ومن الهواء ، وأن النفس ترنو اليه دواما وتبحث عن أسبابه مهما كبدها البحث من مشقة وعناء . .

ومن ثم نجد أن انفعالات هذه الغريزة الدينية يمكن أن تتجه الى وجهات متباينة ، مع أنها قد تنتمى الى أصل غريزى واحد ، بل قد تنتمى أيضا الى اعتقاد واحد . ولفرط عمقها وقوة أثرها فى النفوس فهى سلسة القياد ، يمكن بسهولة اساءة توجيهها ممن قد يحسنون تملق الغرائز واستجداء انفعالاتها الجوفاء ، وممن قد لا يملكون أية موهبة أخرى حقيقية ينفذون منها الى مراكز التسلط على النفوس سوى استجداء مشاعرها الدينية العميقة بشتى الصور .

وهكذا قد تصبح هذه الغريزة البناءة بسبب سوء توجيهها كارثة حقيقية على جلال الايمان ، وعلى خلجات العقل والوجدان ، بدلا من أن تكون منبعا نقيا لهذا ولتلك . ويختلط الأمر على الماديين والملحدين ، فيرجعون الى الايمان نفسه عوامل التخلف ، والانطواء ، والصدام اليائس مع النفس ومع المجتمع ، لا الى مدى تطور الغريزة الدينية فى نفوس المتدينين ، ولا الى مدى الانقياد السهل — وقد يكون بسذاجة — لدعوات قد يكون فيها من البريق ما يكفى لخداع عدد كبير من السذج والبسطاء ، بل أيضا من العلماء والأذكياء ، لأنه مع الجمود والانطواء يستوى الجهال مع العلماء ، والسذج مع الأذكياء .

الفصل الثانى

فى الصراع بين العلم والاعتقاد

لا أريد هنا أن أذهب مذهب من يرون أن الصلة وثيقة بين الغريزة الجنسية وبين الايمان بالمجهول ، أو أن هذا نابع من تلك ، فان هذا موضوع يطول شرحه ، وانما يكفى أن أقرر أن هذا النظر لا دليل عليه ، بل ويتعارض مع ما نلمســه من يقظة الغريزة الجنسية لدى كل الكائنات الحية ، مع عدم توافر الغريزة ــ أو ان شئت الحاسة ــ الدينية الا فى الانسان وحده ، وهو ما يشير بذاته الى أن هذه الغريزة الدينية وثيقة صلة بعقل الانسان المتطور النامى ، وبوجدانه المتطور معه ، فلا محل للربط بينها وبين الغريزة الجنسية التى لها نطاق متميز عن الغريزة الدينية وهدف مغاير لها تماما .

فالغريزة الدينية نابعة من الاحساس الدفين بالمجهول ، وبالقــدرة الخالقة ، ولقد حاولت الأديان صقلها بكافة الطرق ، ولا تزال تحاول ، وقد تنجح وقد لا تنجح . ولا ينبغى أن يعزى أى من الأمرين الى مجرد النصوص ، لأن النصوص نفسها قد تستغل ذريعة ضالة لجموح الغريزة بدلا من صقلها ، وبالتالى للاندفاع بدلا من الاعتدال . فهناك اعتبارات كثيرة لها ــ هى الأخرى ــ قيمتها الكبرى فى هذا المجال : منها ظروف الزمان والمكان ، ونوع الأخلاق الموروثة والمكتسبة عند بنى الانسان ، ونوع الشروح المختلفة التى تكون قد أعطيت لها . ومنها أيضا مدى تقبل النفوس للعبارات فى ذاتها ، ثم لشروحها الصائبة والخاطئة معا ، لأن كل ما يتصل بعقل الانسان يحتمل الخطأ والصواب ، فيما قد يصدر عنه ، وما قد يتلقاه عن عقول الآخرين .

فليست الكلمات التى نقرأها ، والتى نتوارثها عبر الأجيال تمثل بالضرورة نفس المعــانى التى قد نعيها ، أو قد تتقيد بها فى تأملاتنا الخاصة وفى مواجهتنا لمشكلات الحياة التى منها تكييف صلتنا بالنفس وبالآخرين عندما نواجه بتعدد صور الاعتقاد فى الوقت الذى قد لا نجد فيه مبررا لهذا التعدد . فتتجه النفس

ـ تحت تأثير الاحساس العميق بقوة المجهول ـ اما الى انفعال الانطواء والجمود ، واما الى انفعال العاطفة النقية والتزود بالعلم والعرفان ، وذلك كله بحسب مرحلة التطور التى بلغها الايمان فى الوجدان ، والتى بلغها الوجدان فى الايمان ، وذلك لأنَ الايمان والوجدان كلاهما نام متطور فى اتجاه أو فى آخر ، وكلاهما نسبى يتفاوت بحسب ظروف الزمان والمكان .

المبحث الأول

بين نسبية الاعتقاد وإطلاقه

هذا الفهم ـ الذى أسلفته ـ لخضوع الايمان ـ فى شتى صوره ـ لقانون التطور أدعى الى تدعيم أسس الايمان العلمى الموضوعى من القول بالقيمة المطلقة الأزلية كل ما قد يرد لنا عن طريق الاعتقاد ، أو ما قد ينسب الى هـذا الأصل العتيد . فهذا القول الأخير كان أقرب طريق للشك بل للانكار المطلق عند عدد من العلماء والمفكرين والناقدين ، الذين لو فطنوا الى هذه النسبية فيما اعترضوا عليه من بعض جوانب الايمان ، لترددوا كثيرا قبل أن يرفضوا الايمان ـ جملة ـ حتى فى أروع جوانبه وأدعاها للاعتزاز به ، وأنفعها للانسان فى بحثه عن عوامل اطمئنان نفسه واستكمال فضائله .

وعن نسبية شتى جوانب الايمان يتحدث الدكتور محمد كامل حسين قائلا : « التدين حق عند كل من يتطهر به ، والمعتقدات حق حين تعين على هذا التطهر . وكل ماعدا ذلك يصح أن يختلف فيه الناس .

الهدى والضـلال ليس أعمالا بذاتهما . . وما هما الا وجهات تتجه اليها النفس . والمتطهرون سواء ، وان اختلفوا اختلاف شجرة الورد والنخلة الباسقة ، ولا تكاد ترى بينهما اتفاقا فى شىء . . ومع ذلك فكل منهما يحقق قوانين كيميائية وفيزيقيـة وبيولوجيـة واحدة . وكلها تسـقى بماء واحد فى قطع من الأرض متجاورات . واختلافها لا يخرجها عن أنها تحقيق كامل لقوانين واحدة . وكذلك

الأديان مهما تختلف فهى تحقيق لقوانين عامة كونية نفسية ، وكلها يحقق معنى التطهر .

وليس عيبا فى التدين أن المتدينين يختارون دينهم طبقا لبيئتهم ونشـأتهم ، فهذا أمر طبيعى ــ لأن الوراثة والبيئة والنشأة تحدد طبيعة النفس ، وهذه بالطبع تحدد طريق التطهر . . »[1]

فخضوع الاعتقاد « لاختيار » البيئة ، والنشأة يجعل منه عاملا نسبيا متطورا الى آخر الحدود فى المكان وفى الزمان أيضا ، بمقدار تطور البيئة والنشأة فى المكان وفى الزمان . ومع مراعاة أن وصفى البيئة والنشأة عامان ينصرفان الى كافة العوامل التى يعنى بها علما الانسان والاجتماع معا ، ومنها كل ما يؤدى الى تطور العقل والوجدان أيضا . وعن طريق تطور هما يتم صقل الغريزة ــ أو ان شئت ــ الحاسة الدينية تدريجيا كما يتم صقل سائر الغرائز وما يتصل بها من انفعالات شتى ، وذلك على الأمد البعيد ، ويصقل معها شعور الاعتداد بالرأى وبالذات ، فتتجه النفس الى تعقل الاعتقاد ، والى مواجهة كل صور التساؤل التى قد تغيب عنها ، تحت تأثير الارتباط الانفعالى به .

وعن طريق هذا التعقل النامى المتطور يخف تدريجيا بعض جوانب الحصار القاسى الذى قد يفرضه على العقل والوجدان معا كل ارتباط انفعالى بأى اعتقاد. ويكاد يكون هذا النوع الأخير من الارتباط هو الأصل ، وما عداه استثناء نادر، وذلك لأن الانفعال من خصائصه الأولى الغلو ، وبين الغلو والتعقل عداء مستحكم لا يهدأ ولا يلين .

وما لم ينجح العقل فى التخلص تدريجيا من هذا الحصار الانفعالى ، فلا تتوقع منه ازدهارا يذكر ، ولا بحثا جادا عن حقائق الأمور . فهو عقل متوقف عن اســتخدام أثمن هبة وهبتها الطبيعة اياه وهى حرية التــأمل والتفكير التى ينبغى أن تراقب كل أمر ، وأن تبحث عن تأصيل كل قول ، وعن محاولة درء كل تناقض أو شبهه تناقض بين العلم والاعتقاد ، أو بين جانب من الاعتقاد وجانب

---

(١) عن « الوادى المقدس » (١٩٦٨) ص ٦٩ و ٧٠

آخر منه . وعن طريق ممارسة حرية التأمل والتفكير هذه ينمو العقل والوجدان معا فى الوصول الى حقائق الأمور ، كما تنمو الفضيلة أيضا على حساب تراجع الجهالة والغرور . وممارســة حرية التأمل والتقــدير لا يصح أن يرد عليهــا أى قيد من علم أو من اعتقاد ، لأن هذه الحرية من ثمار التطور نفسه ، وبها أيضا تدفع عجلة التطور للأمام . وكل قيد مهما بدا صغيرا قد يجر سلسلة من قيود ليست من الصغر فى شيء ، وفيها من الخطر على حرية التأمل والتقدير كل شيء ، وبالتالى على تقدم الحياة .

ومن ثم فان أية قيمة مطلقة قد يحاول أن يسبغها العقل على أى قول من الأقوال من شأنها أن تبرز تعارضا سريعا بين ما قد يمت الى أمور العلم الجادة ، وما قد يمت الى أمور الاعتقاد الجادة . وبقدر ما يتنازل العقل عن التمسك بهذه القيمة المطلقة بقدر ما تخف حدة التعارض بين الأمرين ، بل قد تزول تماما ، فيحدث التوفيق المنشود بين أمور العلم وأمور الاعتقاد ، بل قد يحدث أيضا بين جوانب شتى للاعتقاد الواحد ، قد يبدو متعذرا التوفيق بينها عن غير هذا الطريق : طريق المعنى النسبى المرتبط بظروف الزمان والمكان ،والمتطور دواما بتطور هذه الظروف .

فارادة الله التى شاءت خلق الانسان ، هى بعينها التى شاءت تنوع صور الاعتقاد بتنوع المشاعر ، والفطر ، والمدارك ، والوجدانات . وهى نفسها التى شاءت أيضا أن يكون كل شيء فى الوجود نسبيا متطورا بحسب ظروف الزمان والمكان . وكأن هذه الارادة تريد أن تمتحن أيضا موقفنا من مشيئة الله تعالى ، وهل هو موقف الوداعة والتعقل ، أم هو موقف الكراهية والانطواء الذى هو بذاته موقف الاعتراض على مشيئته ، والسخط على سننه وأحكامه فى الوجود .

وهذا النظر ان ساد يوما فى تفهم مشكلة تعدد صور الاعتقاد ، أدى وحده الى اتساع تدريجى فى أفق البحث الى المدى الذى تخف عنده تدريجيا الحواجز الصناعية المتراكمة بين المعتقدين ، كما تخف فى نفس الوقت كثير من الحواجز الوهمية بين آفاق العلم المتقدم وآفاق الاعتقاد المتحرر الى الحد الذى قد يصح فيه القول بأن آفاق الاعتقاد الأمين قد اتسعت حتى أصبحت تشمل آفاق العلم

الصحيح ، كما اتسعت آفاق العلم الصحيح حتى أصبحت تشمل آفاق الاعتقاد الأمين .

وهكذا يمكن أن تنعم النفوس فى مشارق الأرض ومغاربها بفهم متطور لاتفسد أماناته ضعيفة على أحد ، ولا ذعر من خطر مجهول ، ولا تنال من جلاله أوهام فى غير محلها ، وترهات متراكمة . فهم يأخذ بأيدينا الى الأمام فى تقدير أصح من غيره لطبيعة علاقتنا بنواميس الكون ، وباخوتنا فى الانسانية ، وفى تقدير أصح من غيره للفضيلة الحقة وأين توجد ، وكيف تكون ، بدلا من أن يكون مصدرا لكثير من القيود والأغلال التى تعوقنا اعاقة كبرى فى تطورنا للأمام ، وفى فهمنا الصحيح للأمور ... هذا الفهم الذى ينبغى أن يقع فى الأساس من كل علم صحيح ومن كل اعتقاد متحرر أمين .

وهذا النظر برمته ـــ مع وضوح أسانيده الواقعية والتاريخية ـــ قد لايرضى بطبيعة الحال المفكر المتزمت المتمسك بعصمة ما يراه صوابا مطلقا أزليا ، والذى قيد تفكيره بأغلال ثقيلة يرتاح اليها ارتياحا تاما ، بمقدار ما يؤلمه كل تفكير يريد التحرر ولو جزئيا من بعض هذه الأغلال ، فيقاسى من الانطلاق عناء يفوق كل عناء آخر . وصاحب هذا الأسلوب الحرفى المتزمت قد يكون ـــ مع ذلك ـــ على مستوى طيب من قدرة التفكير أو التعبير . لكنه ـــ مع تأصل روح المحافظة على القديم فيه ـــ يشبه الطائر الحبيس الذى ألف حياة القفص ، واطمأن اليها فلم يعد يتصور صورة أخرى من الحياة غيرها . بل اننا كلنا عندما نكون فى أسر « قفصنا الصدرى » نهرب من الانطلاق ونخشاه ونصفه بوصف كئيب هو الموت ، لأننا واقعون تحت نفس احســـاس هذا العقل الحبيس الذى يكره الانطلاق ، ويؤثر الاعتقال على الانتقال من حال الى حال .

هكذا نجد أيضا سواد المفكرين قد يقيد نفسه بحواجز من الأسلوب المتزمت فى التفكير لا يتخطاها . ولا أريد أن أقول ان هذا الاسلوب كله محض خطأ ، بل قد يكون فيه أحيانا من حق مثلما فيه من باطل ، ومن صواب مثلما فيه من خطأ ، ولكن أى أمر اذا جاوز حده ينقلب الى ضده ما عدا العــلم والحكمة !

فالنعمة نفسها قد تنقلب الى نقمة اذا جاوزت حدها ، لأنها قد تريح العقل والجسد، ولكنها قد تحاصر العقل والوجدان ، فتعوقهما عن النمو والازدهار .

وبسبب روح المحافظة على القديم كثيرا ما يجد المفكر كل الغضاضة فى تطوير آرائه ، مهما كان التطوير ضئيل الشأن ، فتراه يدور فى نفس الحلقة المفرغة القديمة ، لكنه وقد عصب عينيه مختارا عن حقائق الحياة المتطورة يتصور نفسه وقد بلغ الذروة فى التحليق والانطلاق . وعندما يسقط من اعياء الدوار فى حلقته المفرغة يتصور نفسه قد سقط من عظمة التحليق فى آفاق جديدة من التفكير المتطور المجدد .

ومسئولية السقوط لا تقع عليه وحده على أية حال . لأنه وان كان معصوب العينين فان من حوله قد يرى ويلمس بنفسه القيود والأغلال ، ويدرك خطرها ، ثم يتراجع عن أية محاولة للانقاذ ، لأنه يخشى مسئولية النقد ، ومشاعر الجامدين ، فيتهرب من المسئولية التى ألقاها ناموس التضامن الاجتماعى على عاتقه .. والويل فى النهاية للجميع من آثار هذا الناموس الذى يربط بين أبناء المجتمع الواحد برباط محكم وثيق فى السراء والضراء ، كأنهم أسرة واحدة . والذى لولاه لما كانت هناك خدمات تؤدى الا للذات وللشهوات ، .. ولولاه لكانت الأثرة هى أسمى فضائل الحياة . . فهلا وعينا معنى هذا الناموس الطبيعى ؟ وهلا أدركنا عمق أثره وخطورة مغزاه ؟ !! ...

المبحث الثانى
فى التطور
بين أوليات العلم وأوليات الاعتقاد

ان من أقوى عوامل الصراع المتجدد بين العلم والاعتقاد أن شتى العلوم والمعارف تعرف أوليات كثيرة هى عبارة عن حقائق خضعت للاختبار المتكرر فأصبح متفقا على صحتها بين العلماء ، هذا ولو أنها مع ذلك قابلة للتطور المستمر بمقدار تطور سبل الوصول الى الحقائق اليقينية ، أو تلك التى تبدو يقينية فى زمان ومكان معينين . وهذه الأوليات قد يرفضها أصحاب الاعتقاد الحرفى ويصرون على رفضها ــ وربما لمدى قرون طويلة ــ مهما بدت صحتها واضحة فى تقدير العلماء.

ومن هنا تبرز هوة ضخمة نامية بين العـلم والاعتقاد . . . هوة من المحال أن يرضى العقل العلمى بالاغضاء عنها أو بتجاهها ، لأن العقل العلمى الذى يستحق هذا الوصف الجليل لا يعرف الاغضاء ولا التجاهل ، كما لا يعرف من باب أولى قبول جملة قضايا متضـــاربة بوصفها تمثل كلها حقائق صحيحة . . . هذا القبول الذى هو من خصائص الوجدان الغامض ، لا من خصائص العقل العلمى بمفهومه الصحيح .

ومثال ذلك أنه لو حاول أى انسان أن يناقش نفسه داخليا فى بعض أحكامه الخاصة أيا كان نوعها للمس على الفور صورا واضحة من التضارب فى موقف وجدانه الغامض من بعض القضايا الشائعة . ومن ذلك مثلا التضارب بين ايمانه بعدالة الله المطلقة ، وفى نفس الوقت ايمانه بأن الله سيعامل بعض المعتقدين معاملة خاصة !! .. وايمانه بالقدرية المطلقة ــ وهو سائد عند أصحاب الاعتقاد الحرفى ــ وايمانه فى نفس الوقت بالمسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله ــ وبعدالة الثواب والعقاب !! ... وايمانه بنار الجحيم الأبدية ، وايمانه فى نفس الوقت باله المحبه والرحمة والمغفرة !! ... وايمانه بحقه الطبيعى فى التمسك بعقيدته حتى النهاية ، وخضوع غيرهللعقاب بسبب هذا التعلق نفسه !! ... وايمانه بعصمة فهمه لما يعلمه من « حقائق عقيدية » ، وايمانه فى نفس الوقت بأن العصمة لله تعالى وحده !! ...

وهكذا من صور تضارب الوجدان الواحد من عناصر القضية الواحدة . . . هذا التضارب الذى لا يفسر الا بأن أى انسان لا يحاول عادة أن يتعقل العناصر الأولى لخلجات وجدانه ، ولو فى بعض جوانبها ، بما يكفل درأ شبهة الاستسلام التام لمـــا قد يعتقده صوابا منها . وهو لو حاول التعقل لأفاد حتما قدرة محسوسة على التفكير الموضوعى المترابط ، وبالتالى نموا متزايدا فى الذكاء ، وصوابا متزايدا فى تقدير الأمور ، بدلا من الاستسلام لخلجات الوجدان ، بما فيها من غموض تام ومن تقليد مطلق للآخرين . وبدلا من الهرب من اعمال الفكر ــ فى روية وحياد ــ فيما قد يوســع آفاق العقل والوجدان ، وفيما قد يوفق توفيقا حميدا بين أهم جوانب الاعتقاد المتحرر المترابط ، وجوانب العلم المتطور الصحيح ، هذا التوفيق الذى يبحث عنه منذ قديم الأزمان عقل العالم الجاد ، بقدر ما يبحث عنه وجدان المؤمن الجاد .

وبسبب قيام صورة أو أخرى من صور التضارب بين عناصر القضية الواحدة، قد تضعف ثقة الوجدان فى صحتها ، وبسبب احساسه بذلك تراه ــ بدلا من أن يحاول تعديل موقفه منها ــ يندفع فى الحماس لما يراه صوابا فيتصور لنفسه أسانيد وهمية يصطنعها اصطناعا ، ويصفها بالعلمية أو بالمنطقية ، وهى ليست فى شىء من العلم الصحيح ، ولا من المنطق المترابط السليم . بل هى من املاء الاعتداد بالرأى وبالذات ، وبخلجات الوجدان ، وبما قد يسنده الانسان ــ ان صدقا أو كذبا ــ الى الايمان .

ومن هنا يغرق العقل حتما فى ظلمات الانطواء والجمود التى تنال تدريجيا ــ وعلى المدى البعيد ــ من أسلوب التفكير المنطقى المترابط ، وبالتالى تنال تدريجيا من المنبع القويم الوحيد لازدهار العقل والعاطفة . ولذا كان من حق العقل المفكر أن يتوه بين ما يصح أن يعد من صور الايمان التى لا تقبل الجدل ، وما يصح أن يعد من صور الشك أو الانكار التى تقبل هذا الجدل . ولعل هذا العقل المفكر يجد نفسه أقرب فى النهاية الى الشك ، بل الى الانكار منه الى هذا النوع من الايمان المستسلم . ولعله يجد نفسه بقبول بعض صور التعقل التى كان يأباها عليه موقف الانطواء أقرب فى النهاية الى الايمان الأمين من بعض صور التفكير الحرفى المستسلم لأمور كثيرة قد يعطيها « أصحاب الحرف » قيمة خاصة قد تعلو على قيمة العلم الصحيح ، بمقدار ما قد تعلو على قيمة المنطق القويم .

وهذه الاعتبارات كلها تدعو حتما الى ازدياد الهوة مع الزمن عمقا بين حلول العلم وحلول الاعتقاد ، وهى نفس الهوة العميقة التى قد تنشأ بين الأب وابنه اذا أصر الأب على أن يجيب ابنه اجابات لا تروى غليله ، ولا ترضى نمو ادراكه المتزايد دواما ، المتسائل دواما عن تعليل كل ما يشاهده من شتى ظواهر الحياة . وكل عقل من حقه أن يتعقل شئون دينه بمقدار ما يتعقل شئون دنياه . ومن هنا ينمو مع الزمن الصراع بين أسلوب العلم وأسلوب الاعتقاد الذى هو فى حقيقته صراع بين أسلوب النقد وأسلوب الانقياد ، فيحاول كل أسلوب منهما أن يخضع الآخر لوصايته التامة بحق أو بغير حق ، ويحكم الاعتداد بالرأى ولا شىء هذا الاعتداد !! .

* * *

ولأن أمور الاعتقاد غير خاضعة للتحقيق ولا للانتقاد فانها تسمح بقدر طبيعى من الخيال الواسع فى تفهمها . وهذا الخيال لا يتطلب قيودا فى التفكير ، بل يقع على النقيض من كل تقييد ، حين يتطلب التفكير العلمى الارتباط الدقيق بأصول العلم الأولية ، ارتباطا يتطلب الغاية من الدقة فى فهمها وعدم الخروج عنها . وهذا الارتباط الدقيق له تبعاته الشاقة ، وعن طريقه وصلت كافة العلوم الى ما وصلت اليه من حقائق خطيرة ، وحققت فتوحا باهرة فى نواح كثيرة . أما الخيال فلا يقبل ــ كما قلت ــ قيودا ولا يثير أية مشقة ، ومن ثم كانت نتائجه أبعد ما تكون عن اليقين الذى يبحث عنه العلماء ، ويسعون جاهدين للارتباط الدقيق بأصوله فى بحثهم المشروع عن « الحقيقة » .

فاذا أضيف الى هذا الاعتبار أن الخيال لم يتسرب الى تفسير بعض جوانب الاعتقاد فقط ، بل تسرب عن طريق هذه الجوانب الى أصول « العلم » الأخرى ، لتبين الى أى مدى يبدو مشروعا للعالم العصرى أن يرتاب كثيرا فى بعض هذه الجوانب « العلمية » وأن يتحفظ كثيرا فى اقرارها . . ففى العصور الخوالى لم تكن ثمة حدود واضحة بين الاعتقاد وبين سائر معارف الانسان . ولذا زج المفكرون باسم الاعتقاد بأنفسهم فى الفلسفة ، والفلك ، والطب ، والنفس ، والاقتصاد ، والسياسة ، والاجتماع ، والطبيعة ، والكيمياء ، بل وفى الجغرافية والتاريخ أيضا .

وكان ذلك بطريقة التخيل الرحب الذى يدخل فى روع القارىء خطأ أنه قد حصل باسم هذه العلوم كلها على المعرفة الصحيحة للأمور ، حين أنه لم يحصل الا على أوهام ضخمة ، لم تكبد أصحابها أية مشقة سوى الارتجال واطلاق العنان للفكر وللقلم ، فى تفسير أقوال قد يغلب فيها جانب الغموض على الوضوح، وجانب المجاز أو الاستعارة على الحرف ، وجانب النسبية على الاطلاق ، وجانب تحاشى الحقيقة العارية ازاء ظرف معين على جانب التعرض لها مواجهة ، وجانب مخاطبة الناس على قدر عقولهم على جانب الحديث اليهم بما يعلو عن مستوى علمهم ومعلوماتهم فى زمان ومكان معينين .

☆ ☆ ☆

وثمة سبب آخر للتفاوت بين تطور الأسلوبين : وهو أن رجال كل اعتقاد عمدوا فى شتى عصور التاريخ الى تبسيط كثير من الأمور الغامضة لتقريبها الى الافهام التى ما كانت لتقبلها لولا هذا التبسيط ، كما عمدوا الى تجسيم أمور أخرى لاعطائها قيمة خاصة حسبما قدروه من مدى قيمتها فى حكمهم على هذه الأمور . وذلك مع أنه يمكن أن تختفى فى ثنايا هذا التقريب للتبسيط ، وهذا الغلو، الكثير من حقائق الأمور المحايدة ، كما يمكن أن تتوارى فى ثناياه جل القيم الخلقية والروحية التى تكاد تمثل فى جوهر الأمور كل شىء ، كما هى كذلك فى جوهر سعادة الانسان . . .

ومع مضى الوقت تتعلق أفئدة الناس — قبل عقولهم أو علومهم — بأقوال الأولين على أنها حقائق حرفية لا تجسيم فيها ولا تبسيط ، بل حقائق أزلية مطلقة — وسرعان ما يندفع خلفاء الشراح الأولين فى مباريات انشائية — فيضيفون الى الغلو غلوا ، فى تبسيط الأمور وتجسيمها معا ، حيث قد لا تحتمل حقيقة الحال لا هذا ولا ذاك . بل وقد يضيفون الى الخيال الرحب خيالا أكثر منه رحابة — وقد تسير الأمور فى هذا الاتجاه لمدى آماد كثيرة ، فاذا بالهوة بين العلم والاعتقاد تصبح عميقة وضخمة الى المدى الذى يتعذر على العقل العلمى أن يتسامح فيه أو أن يتجاوز عنه .

وهذا الغلو فى فهم بعض أمور الاعتقاد فى الوقت الذى قد يصلح فيه سببا فى تباعد العلم عن الاعتقاد قد يكون هو السبب الأول فى تعلق أفئدة السواد بنفس هذه الأمور ، وذلك لأن الغلو جزء من طبيعة سواد الناس بوجه عام . فالأسلوب العقيدى يقع على النقيض من الأسلوب العلمى من هذه الناحية : فحين يميل الأول الى الغلو قد يميل الثانى الى الحذر الشديد والى الاعتدال النسبى فى بحث الأمور ، وفى النتائج التى قد يصل اليها . ولعل جمهور العلماء على اتفاق فى هذه النقطة ، وهى أن أصح الآراء العلمية عادة هو أقربها الى الحذر والى الاعتدال ، أو هو « الحل الوسط » كما يقال أحيانا ، حين أن أبعدها عن الصواب هو أقربها الى التطرف والى الاطلاق . وهذا يثبت بذاته أن حقائق الحياة لا تعرف

غلوا ولا اندفاعا ، وأنهـا محكومة بقوانين معتـدلة مترابطة يجمعها فى النهاية قانون السبب والنتيجة . فبقدر غلونا تتبـاعد عن حقائق الحيـاة ، لأن الغلو فى أحكامنا وفى تقـديراتنا وليس فى هـذه الحقائق . وكلما اقتربت أحكامنا وتقديراتنا من الاعتدال كلما اقتربت من حقائق الحيـاة ، وبعدت عن أوهامها وترهاتها .

وهذا كله يتنافر بذاته مع أسـلوب التطرف الذى كثيرا ما يخلب سـواد المتدينين فى كل دين بطريقة واعية وغير واعية معا ، فيتصورون العصمة التامة فى كل أحكامهم وتقديراتهم فى شئون الاعتقاد ، ويبلغ بهم التطرف أنهم يرون فيها منتهى الاعتدال ووضوح الصواب الذى لا يحتمل نقدا ولا نقاشا . وخلال ذلك ترسخ فى أذهانهم فكرة ثابتة عن اله متطرف مفرط ــ مثلهم ــ فى غلوائه وفى تقديراته ، بل مفرط فى انطوائه وفى أحقاده على غيرهم ممن قد لا يشاطرونهم نفس هذه الأحكام والتقديرات .

وهكذا يضيع بددا وبالتدريج جلال الاعتقاد ، ويفقد وظائفه الهامة فى تطوير الحياة والسمو بها ليصبح نداء تقييد لا نداء حرية ، ومنبع غلو لا منبع اعتدال ، ومصدر قلق وخصام لا مصدر اطمئنان ووئام . وينأى عنه ذهنيا المفكر العلمى الثاقب النظر ، ويقال ان العلم أصبح عدوا للاعتقاد ، وأن الاعتقاد أصبح عدوا للعلم ، وما العداوة فى حقيقتها سوى سراب صنعه غلو عند المعتقد فى فهم اعتقاده يقابله غلو عند العالم فى تقدير علمه ومعلوماته .

وتستمر الحال على هذا المنوال الى أن ينشط التفكير العلمى عن طريق التطور السريع للعلم ، والاختلاط المتزايد بين العقول والحضارات ، الى اكتشاف الهوة التى قد تصبح عميقة جدا ، بل ربما لا قرار لها ، بين أمور العلم وأمور الاعتقاد الحرفى . فيحاول هذا التفكير أن يرد الأمور الى نصابها عن طريق محاولة الربط بين نتائج العلوم المختلفة ونتائج هذا الأسلوب من التفكير العقيدى . أو بالأدق يحاول التوفيق بين ما قد يبدو للعقل المفكر أنه حكم العلم كما هو كائن فعلا ، وبين حكم الاعتقاد كما ينبغى أن يكون ، وذلك بأن يجعل أمور الاعتقاد على

مقربة من أمور العلم ، وتحت اشرافها بصورة أو بأخرى ، وذلك لأن حقائق الحياة واحدة لا يصح أبدا أن تتعدد ، وأن تتنافر بحسب تنوع أساليب البحث فيها .

* * *

وهذا الغلو الفطرى يعد من أقوى عوامل الفرقة بين بنى البشر ، ولو كانوا أبناء مذهب واحد من اعتقاد مشترك ، فما بالك وقد تعددت بينهم المذاهب والمعتقدات بمشيئة سامية من عند عزيز قدير كشرط لنجاح الحياة ولسرعة تطورها ؟!

واذا قلت ان الغلو من خصائص الأسلوب العقيدى بوجه عام فليس مقتضى ذلك أنه اسلوب كل معتقد ، بل انه يتفاوت قوة وضعفا من انسان الى آخر ، وقد يتخذ عند بعض الناس صورة صريحة حين يتخذ عند بعضهم الآخر صورة مستترة ، بل قد يختفى تماما عند قلة من المثقفين . ولكنه ليس على أية حال من علامات النضج ، ولا من دوافع الارتقاء . ولذلك أيضا فهو ليس من خصائص أية فلسفة قوية ، ولا أى تفكير انسانى أصيل يمكن أن يفيد ازدهار الحياة ، بتذليل عقبات هذا الازدهار فى نفوس سواد الناس بوجه عام .

ولهذا أيضا فان أنجح أنظمة الحكم ــ وأفضلها تحقيقا لرسالتها ــ هى أبعدها عن الارتباط بأمور الاعتقاد فى مواجهة مشكلات السياسة أو التشريع أو الاقتصاد أو الاجتماع .... وقد ثبت ذلك بشكل حاسم وفى جميع أرجاء هذه الدنيا الواسعة بعد تخبط عويل ، حافل بأسباب التخلف والفشل ، فاذا بأسلوب الدولة الزمنية يبرز تفوقا ساحقا على أسلوب الدولة الدينية لانه الى حد ما هو نفسه أسلوب الاعتدال مع الارتباط بحقائق الحياة كما تكشفت عنها شتى علوم الاجتماع من تشريع ، وسياسة ، واقتصاد ، وغيرها .

واذا كان لأمور الاعتقاد أن تحاول تنظيم العلاقة بين ضمير الانسان وبين خالقه ، وهى علاقة وجدانية تتميز بالثبات النسبى وبعدم الحاجة الى تدخل الدولة الى تنظيمها ، فانه ليس لها أن تزج بنفسها فى تنظيم العلاقات بين المواطنين ، أو بينهم وبين الدولة مع تغلغل هذه العلاقات الأخيرة تغلغلا تاما فى كل المشكلات

المعقدة المتطورة لأمور السياسة ، والاقتصاد ، والتشريع ، والاجتماع . وعندما يسود هذا الأسلوب العلمى سيادة حقيقية وتامة فى أية دولة فثق أنها قطعت الشوط الأكبر فى طريق النضج والارتقاء ، وتوفير أسباب الحرية لمواطنيها والرخاء.

ولا يغير من ذلك شيئا أن يكون أسلوب الاعتقاد الحرفى ـ بكل مافيه من غلو ـ نزاعا الى الهينة دائما ، ميالا دائما الى الاستزاده من أسبابها . فان ذلك أثر محتوم له ، لكنه أثر طالما كان سببا فى تقويض الكثير من جوانب أى بنيان معتدل حكيم . فما يبنيه الاعتدال فى أناة قد ينقضه الغلو فى عجلة ، وما تشيده الحكمة فى قرون قد يقوضه الاندفاع فى لحظات ، هذا الاندفاع الذى ينتحل دائما أوصافا خلابة شتى أولها الارتباط الوثيق بالاعتقاد ، أى الارتباط الوثيق بأعمق مشاعر الوجدان وأوثقها صلة بهذه الغريزة ذات الدور الهائل فى توجيه حياة الانسان ، وهى غريزة الاتجاه الى المجهول ، أو الاحساس به على أى وجه من الوجوه ...

المبحث الثالث

وجوب الترابط

بين الفلسفة والعلم والاعتقاد

لما كان الأسلوب العلمى الوضعى يتميز عن أسلوب الاعتقاد الصرف بأنه أسرع منه تطورا ، وأقرب منه الى الترابط بين المقدمات والنتائج ، والى القابلية للتحقيق والاختبار ، وأبعد منه عن أسباب الجمود ، والغلو ، والخيال الرحب ، والارتباط بكل قول ، فمن ثم يكون هو وحده الذى يعصم العقل من التردى فى هاوية الجمود والانطواء ، والغلو فى تقدير علمه ومعلوماته .. لهذا كله وجب أن يقوم العلم بتفسير الاعتقاد ، لا أن يقوم الاعتقاد بتفسير العلم .. أو بمزاولة أية وصاية عليه .

وما يصدق فى هذا الشأن على العلم يصدق بنفس المقدار على الفلسفة أيضا ، تستوى فى ذلك الفلسفة الوضعية مع الفلسفة النظرية .. ولذا ينبغى التسليم مع القديس توما الأكوينى (١٢٢٥ ــ ١٢٧٤ م) بوجوب استقلال الفلسفة عن اللاهوت بمبادئها وبمناهجها . وبالتالى احتفاظها بكيانها .. وفى نفس الوقت لا

ينبغي قطع الصلة بينهما تماما ، اذ أن الفلسفة قد توجه اللاهوت وجهات جديدة وقد توحي فيه بحلول معينة أكثر صدقا وترابطا .. وشأن الفلسفة فى ذلك شأن العلم الوضعى أيضا الذى ينبغى أن يقوم ــ وهو متحرر من أغلال الاعتقاد ــ بتفسير جوانبه الغامضة .. والقاء أضواء جديدة على هذه الجوانب قد تجعلها أكثر ترابطا .. وأشد وضوحا .. وبالتالى أعمق فائدة للذات الانسانية وهى أثمن شيء فى الوجود ، وأصح أثرا فى تطورها نحو الأمام ...

وترابط الفلسفة مع العلم والاعتقاد فى دراسة الانسان فى أغواره الحقيقية وفى مصيره الخلقى يبدو أوضح ما يكون فى دراسات هذه المدرسة العلمية الحديثة المؤسسة على الحقائق الواقعية ، والتى قال فى وصفها الفيلسوف وليام جيمس « وبدهى أننا فى الفلسفة لا تتبع نفس الطرائق التى تتبعها فى الطبيعة أو فى الكيمياء ، ولكننا نطبق المبدأ عينه ، مبدأ التحقق عمليا من كل فكرة أو فرض . ولنسق للقارىء مثلا له دلالته فى هذا المجال : فثمة نزاع متصل بين المادية والروحية ... هل هذا العالم ثمرة التقاء ذرات فى الزمان والمكان ، أو أن ثمة خالقا لظواهر العالم جميعا ، وهو موجود عاقل خير يشكل الأحداث بمشيئته ، ويحرك الظواهر بارادته ؟ تلكم مشكلة شائكة خاضت فيها التأملات ودار حولها الجدل فى مجلدات . فاذا واجهنا هذه المشكلة بالمنهج البراجماطى لوضعناها فى رفق ويسر فى السؤال البسيط التالى :

ما الفارق بين اختيار هذا الفرض أو ذاك فى ضوء تجربتنا العملية ؟ لا يلوح أن هناك فارقا ما . ان العالم وجد والحقيقة القائمة التى لا مرية فيها أنه موجود ، سواء أكان ثمرة التقاء ذرات أو من صنع خالق عظيم جبار . أن هذا لا يبدل من الواقع شيئا ، وهو أن العالم موجود فعلا وفى الواقع . فنظرياتنا على هذا النحو أو ذاك لن تستطيع تغيير شيء فى هذا العالم الذى يمتزج فيه الخير بالشر . فالعالم لا يكون خير أو شرا لأنه وليد التقاء ذرات . ولا يكون خيرا أو شرا لأنه مخلوق . حينئذ تستوى المادية والروحية ، ولا يكون لاحداهما فضل على الأخرى.

بيد أن حديثنا هنا يقتصر على الماضى فحسب . ويختلف الأمر فيما يتصل بالمستقبل . ذلك لأن هذه النظريات تفتح لنا اذ ذاك آفاقا مختلفة . فالمادية تجعل

العالم مرهونا بنشاط قوى عمياء ، ومن ثم لا يتاح لنا الأمل فى أن يستقر شيء ما على الخير ، وفى أن تقوم أخلاق ثابتة ، فالبداية عدم والنهاية عدم .

أما الروحية فتضـع زمام الأمور بين يدى قوة عاقلة ذات أهداف خلقية سامية ، وهى على ذلك تزودنا باليقين فى القيم الروحية ، تلك القيم التى تحفظ للانسان كبرياءه ، وتبقى له على كرامته ، وتنقذ الحياة الانسانية من الهلاك . وحتى اذا هلك العالم المادى فان الله يتولانا ويرعانا ويخلق لنا بمشيئته عالما آخر يتيح لمثلنا العليا أن تتحقق . وعلى ذلك فمجهودنا ، وجهادنا ، ودموعنا ، وعرقنا ، ودماؤنا تنتفى كلها من أجل تقدم البشرية ، وتجتمع من أجل بقاء الانسان فهى جهود مشكورة وتضحيات كريمة مذكورة لا تذهب سدى ولا تمضى هباء .

وعلى ذلك فالروحية تبث فينا الأمل وتزودنا بالرجاء ، فهى مذهب الآمال والأمانى ، مذهب الثقة والشجاعة . وهنا نلمس الفارق العملى بين النظريتين فى حياة من يتبعهما : أمل ورجاء فى جانب ، ويأس وقنوط فى جانب آخر ، نور وضياء فى جانب ، وظلام وحلكة فى جانب آخر .

وقد يعترض معترض على ذلك بأن وعود الروحية وعود نائية بعيدة عن التحقيق ، وهى لذلك لا تجذبنا اليها ولا تستأثر منا باتتباه . ويجيب جيمس على هذا بأن من يعترض هذا الاعتراض يغفل أن الطبيعة البشرية لم تتوقف عن الاهتمام بالقضاء والقدر ، وعن العناية بكل ما يتصـل بنهاية العالم ومصير الانسان . ففى صميم كل فرد تصور عميق يتصل بهذه الغايات ويؤثر هذا التصور ولا ريب فى سلوكه ، وله نفوذ بالغ فى تحديد موقفه من مجرى الأحداث .

ومن ثم فالخلاف بين النظريتين المادية والروحية خلاف نافذ الدلالة يغوص الى أعماق حياتنا . ففى المادية انكار وتشـتت ، وفى الروحية تبرير للوجود وتماسك أمام نكبات الدهر ، ومد فى حبل الأمل للتجاوب مع التجارب الحية الأصيلة ، تجارب الحياة الانسانية وهى لا تكاد تخلو من لون دينى وأخلاقى . وهى تجارب تلهمنا فى حياتنا وتلهم الحضارة الانسانية كلها .

وتتفادى البرجماطية التورط فى الجدل فى هذه الموضوعات ، ذلك الجدل الذى طالما تحمس له أيضا هذا المذهب أو ذاك ، فأفاضوا فى البرهنة على وجود الله أو على عدم وجوده ، وخلود النفس أو عدم خلودها . تطوى البرجماطية هذه المجادلات كلها طيا سريعا ، وتضع المشكلة على أساس جديد ، تضعها لا من حيث صلتها بالعقل والمنطق ، بل من حيث علاقتها بالأخلاق . فهى تلقى عليك هذا السؤال : هل تولى مثلك العليا الروحية قدرا عظيما من عنايتك واهتمامك ؟ وهل تعتقد أن قلب العالم مهتم بها أيضا معنى بتحقيقها ؟ أم هل ترى أن تاريخ البشرية وما اكتنفه من نضال ، وما حدث فيه من قتال ، وما اتصل به من صراع من أجل الخير ، هل تعتقد أن هذا التنازع لا ينطوى الا على اضطرابات عارضة يقف منها العالم موقف لا مبالاة ، ومن ثم تنتهى هذه الجهود جميعها الى العدم ؟ اذا اتخذت الموقف الأول فأنت روحى ، واذا آثرت الموقف الثانى فأنت مادى . ولكن ما التعارض بين الموقفين وما وجه النزاع بصددهما ؟ دع كل انسان يؤثر الجانب الذى يرتضيه ، أعنى الجانب الذى يحقق له السعادة فى نفسه ويهىء له حياة راضية يعيش فيها بمقتضى ما اقتنع به ، واترك للمستقبل أن يحكم على موقفه بالصواب أو الخطأ »[1] .

* * *

وهذا البنيان الروحى استمده جيمس من أسلوبه البرجماطى الذى يعتمد كالمذهب الوضعى على التجربة الواقعية ، وان كان يتجه الى دراسة الظواهر النفسية والخلقية للفرد وللمجتمع بعد اتجاه المذهب الوضعى الى الظواهر المادية والطبيعية .

فلا يوجد اذا فارق فى أسلوب البحث فى ذاته ، ولكن الفارق فى النتيجة هائل خطير . فان تطبيق الأسلوب الوضعى على دراسة ظواهر المادة والطاقة تكشف عن سيادة المادة على كل شىء ، حتى لقد أصبح كل نشاط انسانى خاضعا

(١) عن كتاب « وليم جيمس » للدكتور محمد فتحى الشنيطى طبعة ١٩٥٧ ص ٧٥ ــ ٧٨

« لقانون حفظ الطاقة » . بل ان النظريات الروحية الأخلاقية التى نجدها عند أفلاطون وكنط وغيرهما ابتدأ من ينظر اليها ــ مثل العالم أوستفلد Ostfield ــ على أنها نظريات بالية ، وأن قانون « حفظ الطاقة » هذا يصلح مصدرا حتى للسلوك الخلقى فى الانسان ..

أما تطبيق الأسلوب البرجماطى على دراسة ظواهر النفس الانسانية ــ ومنها ظواهر الحياة الروحية ــ فقد تكشف عن نتائج مخالفة تماما لهذه ، أهمها سيادة ارادة الروح على كل شىء ، حتى لقد أصبح النشاط المادى خاضعا لقوانين « الطاقة الروحية » ، وأخذت القيم الروحية والأخلاقية العريقة تسترد كل اعتبارها القديم ولكن عن طريق أسانيد واقعية جديدة ، بالاضافة الى أسانيدها الفلسفية والميتافيزيقية القديمة . وهذه القيم تقع وراء كل حضارة حقيقية عرفها البشر ، بل فى الصميم منها ، لأنها هى وحدها التى يمكنها أن تحدد للعقول المتساءلة المنكرة غايتها الصحيحة من هذا الوجود .

وهكذا نجحت هذه البحوث الحديثة نجاحا فريدا فى التوفيق بين الواقعية والمثالية ، توفيقا يجد صداه الظاهر فى فلسفات كثيرة . وذلك الى المدى الذى لم يكن يحلم به أحد من فلاسفة الغرب فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ، من فريقى الواقعيين والخياليين معا . ولذلك يمكن القول بأن النزاع القديم بين هذين الفريقين يسير فى طريق التصفية النهائية لمصلحة التسليم بتزاوج الروح أو العقل مع المادة ، وعالم العقل مع عالم المادة أو الاختبار . وهو ما يعبر عنه « بالمذهب الاثنينى فى الوجود » ، الذى لا يجد مبررا للفصل بينهما ، لأن عالم العقل من عالم الاختبار ، كما أن عالم الاختبار من عالم العقل . ومن المحال الفصل بينهما ، خصوصا متى تبين أن هذا الفصل لا محل له فى طبيعة الأشياء نفسها ، هذه الطبيعة التى لا يصح أن يفلت جوهرها ممن يحب الحقيقة حبا عارما قويا ، تتضاءل ازاءه مشقة التحقيق والاستكشاف .

* * *

و « الروحية » التى نقصدها لا تتصرف الى مذهب دينى أو اجتماعى معين ، بل تنصرف فحسب الى ايمان الانسان بأنه أكثر من مجرد كيان مادى يسير الى اضمحلال وفناء بلا هدف خلقى ، ولا غاية حكيمة . والى ايمانه بالروح ، وبدوام الحياة الانسانية فى ظل اطار خلقى وغاية حكيمة . و « الروحية » بهذا المعنى المحدود تقع فى الأساس من جميع الأديان القديمة والحديثة التى تضع زمام الأمور بين يدى قوة عاقلة ذات أهداف أخلاقية سامية ، وهى على ذلك تزودنا باليقين فى القيم الروحية « تلك القيم التى تحفظ للانسان كبرياءه ، وتبقى له على كرامته، وتنقذ الحياة الانسانية من الهلاك .. » على حد وصف جيمس .

والروحية بهذا المعنى المحدود غير مرتبطة حتما بتسيير ولا بتخيير ، شأنها شأن الاعتقاد الدينى نفســه ، وهو غير مرتبط حتما بايمان بتسيير ولا بتخيير ، بدليل أننا حين نجد عددا كبيرا من المتدينين فى كل دين يميل الى الايمان بالقدرية المطلقة ، نجد عددا كبيرا من الملحدين يميل الى نفس الايمان . ومن هذا الفريق الأخير القائلون بالحتمية الطبيعية ، والجبرية الآلية وما نحوهما من مذاهب التسيير المطلق التى لها أنصارها من غير المؤمنين بالروح ولا بالهدف الخلقى للحياة .

وفى نفس الوقت حين نجد عددا كبيرا من المتدينين يميل الى الايمان بحرية اختيار ــ ولو نسبى ــ فى تصريف شئون حياتنا كأساس للاقرار بعدالة المسئولية الخلقية ، وبالتالى الدينية للانسان ــ نجد بنفس المقدار عددا من الملحدين ينادى أيضا بحرية الاختيار النسبى فى تصريف هذه الشئون . ومن هذا الفريق الأخير مثلا بعض أنصار المذهب الوجودى ، فهذا المذهب يؤمن فى الجملة بحرية اختيار واسعة النطاق للارادة الانسانية ، وذلك مع أنه من ناحية الايمان بالله وبالخلود توجد فلسفتان للوجودية ، وليست فلسفة واحدة . فهناك الوجوديون الكاثوليك وعلى رأسهم مثلا جابرييل مارسيل - M. Marcel وكارل يسبرز K. Jaspers ، وهناك الوجوديون الملحدون وعلى رأسهم مثلا جان بول سارتر J. P. Sartre وهيدجر Hedger .

(١) راجع جان بول سارتر « الوجودية مذهب انسانى » ترجمة الأستاذ عبد المنعم الحفنى : ١٩٦٤ ص ١١

فموضوع التسيير والتخيير موضوع مستقل فى جوهره عن مشكلة الايمان والالحاد ، حتى وان كان له مع ذلك وثيق الصلة ببعض جوانب هذه المشكلة الأخيرة . ولا ريب أن « الروحية » على هذا النحو من شأنها أن تلقى عليه بعض أضواء هامة ، خصوصا من زاوية الايمان بالقوة الخالقة ذات الأهداف الخلقية السامية ، التى تزودنا باليقين فى صحة القيم الروحية . وهذه الروحية التى لا يمكن أن يقال انها مرتبطة بصورة أو بأخرى بالاعتقاد الدينى ، والتى قد تتميز عنه فى جوانب كثيرة منه ، فهى روحية وضعية لها أسلوبها الخاص الذى ينبغى فصله تماما عن أسلوب الاعتقاد الصرف ، وان كانت النتائج الأخيرة مترابطة ولا ينبغى أن تكون محل خلاف فى النهاية بين فلسفة العلم — ولو كان وضعيا — وبين فلسفة الاعتقاد .

كيفية الترابط وآثاره

وهذا الترابط لا يتأتى الا اذا سلمنا معا بهذه الحقيقة الواضحة البسيطة ، وهى أنه لا ينبغى أبدا التسليم بوجود فواصل حقيقية بين نتائج العلم الوضعى من جانب ، وبين الفلسفة أو الاعتقاد من جانب آخر . فالعلم الذى ينأى عن التفكير الفلسفى الصحيح هو فى حقيقته جهل مستتر برداء العلم ، أو هو على أحسن الفروض علم مفكك ضائع . والفلسفة التى تنبو عن الارتباط بحقائق العلم انما هى نوع من المغالطة التى لا تملك سوى تزييف الأسباب والذرائع . والاعتقاد الذى يتباعد عن حقائق العلم الثابتة ، والفلسفة الصحيحة نوع من الخيال الواسع ، الذى هو أجدر بالشعر أو الأدب الرائع .

فليس من الصواب اذا أن يخضع العلم لسيادة الاعتقاد أو أن يستسلم لوصايته ، بل ان من رسالة العلم — على العكس من ذلك — أن يوضح جوانب الاعتقاد ، وأن يشرح خوافيها فى حدود ما يملك من سبل يقينية ، حتى أن الاعتقاد يمكن أن يتطور عن طريق العلم الى اقرار الحقائق العلمية ، والاتساق الحكيم معها ، فتصبح هـذه الحقائق عمدا أساسية فى بنيان الاعتقاد لا غنى له عنها . وفى نفس الوقت ليس من الصواب أن يخضع العلم لسيادة الفلسفة النظرية عليه ، أو أن يستسلم لوصايتها هى أيضا . بل ان من رسالة الفلسفة الصحيحة ، أن تزود العلم بأسلوب من التفكير المنطقى المترابط الذى يحسن استخلاص

النتائج من مقدماتها كما يحسن الربط بين جوانب العلوم المختلفة . هذا الربط الذى تضيع بغيره حقائق المعرفة فى تيه من التخبط والتناقض ، وبالتالى يضيع العقل فى هذا التيه نفسه .

واجمال ذلك كله هو القول بأن الفلسفة ، بمعنى القدرة على التفكير المنطقى المترابط ، ينبغى أن تقع فى الأساس من العلم الصحيح ، وأن العلم بمعنى القدرة على الوصول الى حقائق الأمور ، ينبغى أن يقع فى الأساس من الاعتقاد المتحرر من أغلال الخوف والتزمت والغلو . فلا ينبغى اذا أن نعكس الوضع السليم ، وتتصور أن العلم ينبغى أن يخضع لوصاية الاعتقاد ، أو أنه ينبغى أن يستسلم لطغيان الفلسفة النظرية . والا انهار العلم ، وانهار فى نفس الوقت كل تفكير منطقى مترابط قادر أن يقود العقل الى حقائق الحياة التى تستحق شرف قبولها بوصفها علما صحيحا ، أو شرف التعلق بها بوصفها اعتقادا حرا أمينا .

وهذا الاعتقاد الأمين موجودة عناصره الصحيحة فى كل دين ، فليست المشكلة فى العثور على هذه العناصر الصحيحة فيه ، بل هى فى فهمها على وجهها الصحيح فهما مترابطا مع حقائق العلم والفلسفة معا . وبقدر ما ينمو هذا الفهم المترابط فى الصحة وفى الأمانة بقدر ما ينمو دور الاعتقاد فى العمق وفى النقاء ، وبقدر ما تخف الحواجز الصناعية بين بنى البشر — أو تزول — مهما انتموا الى عقائد مختلفة ، لأنهم قبل كل اعتبار آخر أبناء ناموس الهى واحد ، كما أنهم أبناء حقائق علمية وفلسفية مشتركة ، مهما تفاوتت الحال بينهم فى مدى الارتباط الصحيح بهذا الناموس ، أو فى الفهم الصحيح لهذه الحقائق .

* * *

ولذلك فمن المتوقع مستقبلا أن يندمج العلم مع الفلسفة مع الاعتقاد فى بوتقة واحدة ، تصهر فيها حقائق مترابطة عن الانسان فى قدره ومصيره ، وعن حقيقة الأرض المجهولة التى منها جاء ، واليها يعود . . . فلا يصح — بعد — أن يقال ان أمرا معينا أو آخر يمثل مسألة عقيدية صرف ، لكنه ليس حقيقة علمية مقررة ، أو أنه يمثل حقيقة علمية مقررة ، لكنه غير مقبول عقيديا . لا يصح

ـ بعد ـ أن يقال شيء من هذا القبيل ، لأن الحقيقة التي تستحق شرف هذا الوصف الجليل لا ينبغي أبدا أن يتناقض فيها العلم الصحيح ، مع الاعتقاد المتحرر الأمين ، وأيهما مع الفلسفة الصحيحة ، حتى وان جاز فحسب أن ينظر اليها كل باحث من الزاوية التي تعنيه ويهمل ما عداها .

* * *

فليس من الجائز عقلا أن ينهض أى فارق بين نتائج البحث العلمي الصحيح من جانب ، ونتائج التفكير الصحيح سواء أكان فلسفيا أم عقيديا من جانب آخر ، وذلك لأن الحقيقة واحدة لا يمكن أن تتعدد بتعدد أساليب البحث فيها . فاذا كان هذا الأسلوب أو ذاك قائما على أسس صحيحة ، مراعيا الترابط المنطقى بين المقدمات والنتائج ، لتعين انتفاء التضارب بين نتائج أى أسلوب وآخر من أساليب البحث عن هذه الحقيقة . فاذا ما حدث هذا التضارب فمعنى ذلك أن ثمة خطأ ما فى أسلوب البحث قد وقع . وهذا الخطأ قد يمكن اكتشافه أو لا يمكن ، لكنه موجود على أية حال يبحث عمن يكتشفه .

واذا حدث هذا التضارب فلا تتوقع أن أى أسلوب سيرضى بالاقرار بحدوث الخطأ من جانبه ، بل سيحاول كل أسلوب منها أن ينفى عن نفسه تبعة الخطأ كيما يلقى بها على غيره ، وتستمر الحال على هذا المنوال لمدى قرون طوال ، والحقيقة ضائعة بين مفكر ومكابر ، وبين باحث جاد ومهاتر . وذلك الى أن يتكفل مضى الزمن نفسه بارشاد العقل المفكر عن طريق البحث المثابر الى كشف الحقائق الواحدة بعد الأخرى ، بعد ليل طويل من ظلام التخبط وسوء السبيل !!

ولذلك كانت حقائق الحياة ضئيلة ــ بل لعلها معدومة ــ فى ذهن الانسان القديم ، لكنها أخذت فى التزايد ببطء شديد بفضل تقدم سبل البحث فيها ، وأول سبلها هو عقل الانسان نفسه . فمثلا لعل انسان العصر الحجرى لم يكن يعرف أكثر من حقيقتين صحيحتين فحسب ، هما أنه يولد من أم ، وأنه يعود الى أم أخرى هى الأرض التى يسير عليها .

أما الآن فمن الجائز أن تعتبر مئات من النتائج التى وصلت اليها العلوم المختلفة بمثابة حقائق صحيحة بصفة مطلقة . وهى فى نفس الوقت ليست محل نزاع من أى تفكير فلسفى صحيح ، أو عقيدى سليم ، أو لا ينبغى أن تكون كذلك ، مثل كروية الأرض ، وحركاتها حول نفسها وحول الشمس ، وحركات الأفلاك والنجوم ، وسرعة الضوء والصوت ، وحقيقة الأمواج الأثيرية ، وطبيعة المادة بوصفها طاقة محبوسة ، وطبيعة الطاقة بوصفها قابلة للتحول ، ونظرية الاهتزاز ، ومبدأ التطور والارتقاء — بصورة أو بأخرى — وهكذا الشأن بالنسبة لعدد وفير من قوانين العلم الحديث التى وصل اليها فى عناء وبطء بالغين ، بفضل عقول نيرة كان هدفها الوحيد من الحياة هو البحث عن الحقيقة غير مرتبطة مقدما برأى سابق بوصفه يمثل مسألة مفروضة لا تقبل نقاشا .

وهذا الاندماج بين العلم والفلسفة والاعتقاد سيكون من قبيل اندماج أسلوب الفلسفة فى الأسلوب العلمى الرياضى فى بحوث كبار الرياضيين فى القرن الحالى . فقد كان هذا الاندماج ضروريا للوصول الى نتائج مترابطة يصح التعويل عليها فى شأن أمور كثيرة : منها مثلا حقيقة المادة والطاقة ، والزمان والمكان ، والحركة والسكون ، والبقاء والفناء ، وقد انتهى الأمر بتسليم الاعتقاد بدوره بصحة هذه النتائج التى أصبحت تجمع بين أساليب الرياضة والفلسفة والاعتقاد فى بوتقة واحدة . وهذا كله يتطلب ابتداء الاقرار بحرية الفكر المطلقة من كل قيد ليس فى نطاق العلم والفلسفة فحسب ، بل أيضا فى نطاق الايمان أية كانت صيغته أو أسلوبه .

ومن ثم فان التذرع بالفلسفة النظرية فى أى أمر لا يجدى فتيلا بعد أن أصبحت الفلسفة الصحيحة تقوم — أو ينبغى أن تقوم — على الحقائق الوضعية للحياة . والا فهى محض أداة لتضليل العقل واستعباده ، بدلا من الامساك بزمامه للوصول به سالما الى واحة الحقيقة التى قد يبحث العقل جادا عنها وسط صحارى شاسعة يؤدى التيه فيها الى عطش العقل وجوعه ، بل الى ضياعه المحتوم . وما يصدق على الفلسفة قد يصدق بنفس المقدار على بعض الافتراضات

العقيدية غير المدروسة ، التي قد تتحدى في جوهرها معنى الايمان على حقيقته النقية .

* * *

وهذا كله لا ينفى صلاحية الاعتقاد ــ بوجه عام ــ بوصفه مكملا ضروريا للعلم وللفلسفة ، ولا ينفى لزوم الاعتقاد لسعادة المعتقدين ولاطمئنان نفوسهم ، ولكنه ينفى أمرا واحدا فحسب وهو امكان الوقوف عند الاعتقاد ، أو امكان اخضـــاع العقل فى جانبيه العلمى والفلسفى معا لســيادة الاعتقاد . فالاعتقاد ــ كما قلت ــ ضرورى لسعادة المعتقدين لكنه لا يغنى البتة عن اعمال العقل فى حرية تامة فى جميع حقائق الوجود ، اذ أن الاعتقاد المتأمل فى حقائق الوجود ، المتطلع الى حل مشكلاتها ، الباحث فى أسرارها ومعمياتها ، أنفع للحياة بكثير من الاعتقاد المقلد . والاعتقاد المتعقل لا يتراجع عن البحث فى حقيقة كل ما يصل اليه ، وفى هدف كل أمر يصادفه من أمور الحياة كيما يرجعه الى أصل يرضى عنه من أصول الفلسفة ، كما لا يستغنى عن التفكير العلمى المستند الى حقائق العلوم المختلفة شأنه فى ذلك شأن الأسلوب الوضعى سواء بسواء .

فاذا وصل العقل عن طريق هذا الأسلوب العقيدى المتحفظ الى نفس نتائج الأسلوب العلمى الفلسفى المدقق كان ذلك أدعى لاطمئنانه الى سلامة النتائج التى وصل اليها . وبالتالى الى واجب الارتباط بها فيما قد يشيده عليها من نتائج أخرى قد لا تقف عند حد فى تعددها وفى خطورتها . وهذه النتائج ــ فى صدقها ، وفى ترابطها ، وفى لزومها للعلم وللاعتقاد معا ــ تعتمد على الانتقاد ، بل لا يملك هذا الا أن يبرز المزيد من عناصر صدقها ، وترابطها ، ولزومها . وهذا المزيد نتيجة حتمية لنمو قدرة العقل الحكيم على الانتقاد ، ومعها قدرة الوجدان على الاعتقاد . وبذلك لن يكون ثمة تعارض مكروه بين اتجاهات العقل المشروعة نحو التحليل المتحرر ، والانتقاد الجرىء ، وبين اتجاهات الوجدان المشروعة نحــو الايمان العميق ، والاعتقاد المتعقل ، هذا التعارض الذى يسىء حتما الى قدرة العقل على التعقل ، مثلما يسىء الى قدرة الوجدان على الايمان .

* * *

ولكن لنضع فى الاعتبار دائما أنه مهما تباين موقف الناس من أمور الاعتقاد ، ومهما تنوعت نظراتهم اليها ، فثمة حقيقة موضـوعية ثابتة وراء هذا التنوع ، وهى أن هناك عقولا تفكر ومن حقها أن تصيب وأن تخطىء ، وأن هناك قلوبا تتجه الى الله أو تريد الاتجاه اليه ، وهى من حقها أيضا أن تصيب وأن تخطىء . وهذه القلوب والعقول تمثل قبسا ضئيلا من الشعلة القدسـية الخالدة فى هذا الكون ، وهى شعلة مجيدة ، جديرة بكل تقدير عندما تصيب ، وأيضا عنـدما تخطىء . بل هى جديرة بالاحترام والتقدير حتى لو عرف أين هو محض الخطأ وأين هو محض الصواب . وهيهات أن يزعم انسان لنفسه الارتباط التام بهـذا العرفان الا اذا بلغ الذروة فى الطغيان والافتتان .

فلا ينبغى اذا أن يتصور أحد أن أى امتهان يوجه الى هذا القبس المقدس فى أى انسان ، والممسك بزمام عقله ووجدانه يصح أن يعد من صور الايمان الصحيح فى شىء ، أو أن يلقى أى تأييد ظاهر أو مستتر من وجداننا . بل على العكس من ذلك علينا أن نقدر أن الانسان ككائن مفكر ، شاعر ، باحث عن الله ، أسمى بذاته من كل صور التفكير أو الشعور التى تتصارع فى عقله وفى وجدانه ، ومن كل صور النجاح أو الفشـل التى قد يحققها فى نضـاله المشروع للبحث عن الحقيقة .

وليس فيما أقرر أية محاولة لانتقاص قيمة المبـادىء فى ذاتها ، أو للتهوين من أثرها الفعال فى توجيه وجدان الانسان نحو الرذيلة أو نحو الفضيلة ، ونحو الحرية الحقيقية أو نحو العبودية المعسولة ، ولكن فيه فحسب محاولة للحد من رغبة من يحاولون أن يجعلوا من الخطأ أو من الصـواب فى محاولة تفهم أية مبادىء على حقيقتها ذريعة للفرقة بين الانسـان وأخيه الانسان ، أو ذريعـة للطغيان أو للافتتان بخلجات العقل والوجدان .

ولنضع فى الاعتبار أيضا أن انتماء وجدان أى انسان الى اعتقاد معين بذاته لا يفيد مطلقا أن هذا الانسان يمثل فى مشاعره ، وفى تصرفاته ، لباب مبـادىء هذا الاعتقاد أو حتى جانبا مذكورا منها . فالاعتقاد ليس غالبا أكثر من نتـاج ميلاد فى مكان وزمان معينين ، وهذا أمر عارض ، لا وزن له يذكر فى تقدير موقف

صاحبه من الناحية الخلقية بوصفه موقفا جديرا بالتقدير أو بالامتهان . انما كل التقدير يستحقه من يحسن توجيه حريته فى الاختيار الى مبادىء خلقية صحيحة يعد الانتماء اليها شرطا لا غنى عنه لنجاح الحياة ، ولضمان تطورها فى الطريق السوى ، عن طريق الاتساق المنظم مع أسمى نواميسها المطلقة للخير وللفضيلة ، بدلا من الارتباط بالأوهام الجوفاء ، التى كثيرا ما تزفها الأثرة الى نفوسنا فى أبهى حلل العصمة والنقاء . . . .

المبحث الرابع

نبـــذة عن التسيير والتخيير
من الناحية التيولوجية

ان تفضيل الأسلوب الوضعى فى البحث لا يحول ــ فيما أعتقد ــ دون تقديم كلمة سريعة عن بعض وجهات النظر التيولوجية عن دور الله تعالى فى الكون . وفى هذا الشأن يقول الدكتور يحيى هويدى « الحق أن هناك ــ فيما يتعلق بهذه المشكلة ــ تصورين مختلفين لله تقدمها لنا الأديان . فبعض الأديان يتصور الله على أنه موجود وجودا متعـاليا على الكون ، غير باطن فيه . والبعض الآخر تتصوره على أنه مباطن للكون وللانسان معا ، حاضر فيه حضورا مباشرا ودائما . والدين الاسلامى هو الذى يقدم لنا التصور الأول لله ، فى حين أن الدين المسيحى هو الذى يقدم لنا التصور الثانى .

فاله الاسلام هو « عالم الغيب والشهادة الكبير المتعال » (ســورة الرعد ١٣ ، ٩) . يقول الغزالى « مستو على العرش . . . استواء منزها عن المماسة والاســتقرار . . . بائن عن خلقه بصفاته . . . مقدس عن التغير والانتقال » . أما اله المسيحية فهو الاله الباطن فى الكون الممتزج بالحياة ، أو هو اله الحقيقة الحية ، فى مقابل اله الاسلام ، وهو الاله الحق المتعالى على الكون « انى أنا حى فأنتم ســتحيون . فى ذلك اليوم تعلمون أنى أنا وأبى وأنتم فى ، وأنا فيكم » (انجيل يوحنا ١٤ ، ٢٠ ــ ٢١) .

« فأهم ما يميز اله الاســلام اذن أنه اله بائن أو منزه أو مفارق أو متعال . وعلى العكس من ذلك فان أهم ما يميز اله المسيحية أنه الاله الباطن الحاضر القائم

فى الكون والانسان . ومع ذلك فان الصورة التى قدمها لنا الاسلام لله تقبل كذلك حضورا ما لله فى الكون والانسان ، ولكنه حضور لا كحضور اله المسيحية . ومن ناحية أخرى فان اله المسيحية ، على الرغم من مباطنته للكون وللانسان فهو متعال أيضا عليهما ، وليس من شك فى أن هذا من شأنه أن يقرب الشقة بين الديانتين ، ولكن هيهات له أن يمحو الفارق الأساسى بينهما . وهذا أمر نلمسه فى الصورة التى تقدمها لنا كل ديانة منها عن علاقة الله بالناس والأشياء .

فمما لا شك فيه أن الأشخاص والأشياء فى التصور المسيحى لله خاضعة خضوعا مباشرا لتأثيره نظرا لحلوله بينها ، وقيامه فيها بصفة دائمة . أما فى الاسلام، فعلى الرغم من أن الأمر كله بيد الله الا أن الايمان بوجود الاله المتعالى على الكون، وبقضائه الذى يصيب الانسان فى حياته ، وبقدره الذى ينظم الله بحسبه نواميس الكون تنظيما سابقا منذ الأزل لا يتعارض مطلقا مع مبدأ الحرية الكاملة للارادة الانسانية . وهذه نتيجة طبيعية لديانة تؤمن بوجود الله فى صورته المتعالية البعيدة عن التأثير المباشر الدائم فى مملكة الانسان » (١) .

وجلى من هذه العبارات أن تصور الديانتين لدور الله فى الكون لا يختلف فى جوهره كثيرا ، بل لعله لا يختلف اطلاقا عند من يحاول أن يعطى الغلبة للمعنى على المبنى ، وللمدلول العام على الحرف . وعلى أية حال فان ارادة الله تتمثل فى قوانين الطبيعة التى تحكم هذا الكون من داخله وخارجه معا والتى يسلم بها أيضا أى علم وضعى ، كما تسلم الديانتان بمبدأ حرية الارادة الانسانية ، ولو الى مدى أو الى آخر . أما الحرية الكاملة لهذه الارادة فقد تصلح محلا لنقاش طويل فى ظل أى اعتقاد وأى علم ، على ما سيلى فيما بعد .

وعلى أية حال فان المناقشات اللاهوتية التى لا تنتهى عند حد قد انقضى عهدها ، والارتباط التام بصيغ أو بألفاظ معينة فى تصور أى أمر من أمور الحياة ليس من الأسلوب المثمر فى شىء ، ولا من شأنه أن يوصل العقل الى أرض الحقيقة ، التى تستحق الاستمساك بها والذود عنها فى قوة وحماسة . انما الأسلوب

(١) عن كتابه « مقدمة فى الفلسفة العامة » طبعة ١٩٦٦ ص ٧٦ ، ٧٧

الوضعى هو الذى يستحق وحده أن يقود خطانا فى البحث عن الحقائق الموضوعية التى ترضى العقل والوجدان معا . . .

ويصدق ذلك أيضا على نقاش بدأ منذ القدم عن قدرة الله تعالى ، فهل الله قادر على فعل الخير والشر معا ؟ أم أنه قادر على فعل الخير فقط ؟ :

« فاذا كان قادرا على الاثنين ، فان فى هذا اقرارا بقدرته المطلقة التى لا يحدها شىء ، ولكن هذا من شأنه أن يلصق الشر بالله ، الأمر الذى يتنافى مع المسئولية الانسانية وفكرة الجزاء . اذ كيف نجعل الانسان مسئولا عن فعل لا يد له فيه ؟ وكيف نثيبه أو نتزل به العقاب على أمور لا يملك أمامها شيئا ؟

واذا قلنا ان الله قادر على فعل الخير فقط فسيكون فى قولنا هذا انقاص لقدرة الله ولعلمه أيضا ، لأننا سننتزع من يديه منطقة هائلة للأفعال هى أفعال الشر كلها ، التى يزخر بها الكون ، لنلقى بها بين يدى الانسان . ولكن هذا ـــ من ناحية أخرى ـــ من شأنه أن ينفى عن الله صفة الشر ، وفى هـــذه الحالة سيكون الاله هو اله الخير فقط . ومن ناحية ثالثة نستطيع أن نتحدث تبعا لذلك عن ثواب الانسان وعقابه ، مادام سيصبح هو وحده المسئول أمام الله عن كل ما تقدمه يداه .

هذه هى الزاوية التى نوقشت منها مسألة العلاقة بين الفعل الانسانى والقدرة الالهية فى الفلسفة الاسلامية . وقد أثارت مناقشتها من هذه الزاوية آراء كثيرة بين أهل السنة ، وهم أصحاب الرأى الأول الذى يذهب الى أن الله قادر على كل الأفعال خيرها وشرها ، وبين المعتزلة أو أهل العدل ، وهم أصحاب الرأى الثانى الذى يذهب الى أن الله قادر على فعل الخير فقط ، ولكن هذه المناقشات لم تنته الى حل ، على الرغم من كثرة الحلول الوســطى التى عرضها فلاســفة آخرون ليوفقوا بين هذين الرأيين »[1] .

* * *

---

(١) عن المرجع السابق ص ٧٨ ، ٧٩

ومثل هذه الجوانب الدينية لمعالجة التسيير والتخيير ليست ـ كما قلت ـ موضوع البحث الحالى ، وانما رأيت أن أعرض فى عجالة لبعض ما قد أثير فيه من هذه الزاوية مما قد لا يخلو من فائدة فى اعداد الذهن لمتابعة جوانب هـذا الموضوع . انما موضوع البحث الحالى هو تقديم دراسة محض فلسفية ذات طابع وضعى بعيد عن الارتباط مقدما بأى نص من النصوص . وليس للقارىء أن يفهم البتة من هذا القول قيام تعارض محتوم بين حكم العلم وحكم الاعتقاد ، بل على العكس من ذلك سيدرك عند الفراغ من قراءة هـذا البحث أن العـلم يمكن أن يؤدى للاعتقاد ـ كما سبق أن قلت ـ خدمات جليلة اذا فهمنا رسالة العلم الوضعى على أنه أداة العقل للوصول الى المعرفة اليقينية ، وأنه لا يصح للاعتقاد أن يباشر على العلم أية وصـاية كتلك الوصايات التى حاول أن يفرضها عليه فى المـاضى ـ ولا يزال يحاول فى الحاضر ـ والتى أساءت الى العلم والى الاعتقاد معا أبلغ اساءات وعاقت تقدمهما ، وتقدم الانسانية عن طريقهما . ويكفى فى هذا الشأن أن يلاحظ كيف أن حقائق العلم يمكنها أن توفق الى حد كبير بين نصوص متعددة تبدو فى ظاهرها متضاربة وقد لا تكون من التضارب الحقيقى فى شىء .

الباب الثانى

هل من نواميس خلقية طبيعية ؟

النظر الى الانسان بوصفه كائنا عاقلا ، يملك الارادة والاختيار هو موضوع الأخلاق منذ القدم . والايمان بوجود نواميس خلقية طبيعية ليس بالجديد على الأفهام بل هو قديم ، لأن الالهام الروحى قديم . فعندما ارتقى عقل الانسان الى المستوى الذى مكنه من تلقى الالهام الراقى بدأ فى التحدث عن نواميس طبيعية للأخلاق مصدرها ضمير الوجود لا ضمائر البشر ، تفسر وحدها المجرى الكونى العام للحياة الذى تعودنا أن نعبر عنه بالقضاء والقدر .

ولم يضعف ايمان الانسان بهذه النواميس الطبيعية الا عندما بـدأ عصر الانكار ، فكان أن ساد اعتقاد آخر يريد أن يرجع جميع النواميس الخلقية الى قيم اجتماعية عابرة لا منطق فيها غير روح الاجتماع ، ولا رابطة تربطها الا مصلحة الجماعة . فأصبح انكار النواميس الطبيعية الخلقية رفيقا وفيا لمدارس انكار القدرة الخالقة ، كما كان الايمان باله شخصى متحيز رفيقا وفيا لمدارس الجهالة وما أكثرها !!

أما الفلسفة الحديثة فانها تقوم الآن فى جملتها على التسليم بوجود نواميس طبيعية مطلقة موضوعية تحكم النفس فى تقدمها وارتقائها ، هذا الارتقاء الذى ليس له مفتاح آخر الا الخلق القويم ، نواميس أزلية تقاس قيمتها ـــ كما يقول بعض علماء الأخلاق ـــ بمقدار علاقتها بالقيمة المطلقة الأزلية وهى الله تعالى .

وهذه النواميس ذات وثيق صلة بموضوع التسيير والتخيير ، بل ينبغى أن تقع فى الأساس منه ، لأنه اذا صح وجودها صح البحث فى احتمال تأثيرها فى سير الأحداث ، كما أن الكلام فيها يصلح تمهيدا مناسبا للكلام فى رابطة السببية

بوصفها ناموسا من بين هذه النواميس الخلقية التى تحكم تسلسل الأحداث الطبيعية وارتباط النتائج بمقدماتها . وزوايا الكلام فى هذه النواميس كثيرة ومتشعبة لا تلزمنا كلها ، ولكن ينبغى أن يتسع المقام ــ بالأقل ــ لمعالجة موضوع هذه النواميس من زاويتيها اللتين تلزماننا هنا فى فصلين كالآتى :

الفصل الأول : فى النواميس الخلقية الطبيعية بين الايمان والفلسفة .

الفصل الثانى : فى ماهية هذه النواميس .

الفصل الأول

فى النواميس الخلقية الطبيعية
بين الايمان والفلسفة

المبحث الأول

تاريخ الإيمان بها

منذ الماضى السحيق كان الفراعنة يؤمنون بوجود قوانين خلقية طبيعية ، وكانوا يربطون بين هذا الايمان وبين الثواب والعقاب فى الحياة الأخرى « وتبين لنا متون التوابيت بجلاء أن الشعور بالمسئولية الخلقية فى عالم الآخرة قد تعمق تعمقا عظيما فى نفوس القوم منذ عصر الأهرام الى ذلك الزمن . وكان لابد أن يحاكم الميت أمام محكمة العدل فى الآخرة عن كل أعماله فى عالم الدنيا .

وقد خصص الفصل الخامس والعشرون بعد المائة من كتاب الموتى لهذا الغرض ، ويعتبر أهم فصل فيه لأنه يضع أمامنا صفحة جديدة عن المسئولية الخلقية للفرد أمام ربه والناس . ويعد هذا الفصل فى الواقع أهم وثيقة وصلت الينا من العالم القديم عن مقدار ما كان عليه الانسان من رقى من الوجهة الخلقية . ويرى الأستاذ سليم حسن دون ما مبالغة أن هذا الفصل كان الأساس الذى بنيت عليه كل ديانات العالم التى أتت بعده ، اذ تجد فى كلمات هذا المتن أن المصرى أخذ يشعر فيه بحساب الآخرة بصورة تدل على نموه العقلى ، وانبثاق فجر الضمير فى صدره » (١) .

---

(١) عن كتاب « الخلود فى التراث الثقافى المصرى » للأستاذ سيد عويس ١٩٦٦ ص ٦٨ ، ٧٢ .

ويلاحظ أنه لم يكن للعقل اسم فى اللغة المصرية القديمة غير كلمة القلب القديمة . وفى عصر الأهرام كان يذكر القلب على أنه مركز المسئولية والارشاد ... ان المستمع (يعنى الى النصيحة الطيبة) هو المرء الذى يحبه الاله ، أما الذى لا يصغى فهو الذى يبغضه الاله . والقلب هو الذى يجعل صاحبه مصغيا أو غير مصغ ، وحظ الانسان الحسن هو قلبه . كما نجد فى نصائح بتاح حتب أيضا أن قلب الرجل قد صار دليله ، بل فى الواقع قد صار ضميره .

على أن القلب الانسانى صار يعتبر فى عهد الدولة الحديثة أكثر من مستمع مجيب الى النصيحة الطيبة ، بل صار أكثر من مرشد الى حسن الحظ . وأصبح المصرى القديم حينئذ شديد الحساسية بدرجة لم يصل اليها من قبل ، لما كان يوحى به ذلك الوازع الباطنى المنبعث من قلبه ، وهو الذى سمى ببعد نظر مدهش « اله المرء » . ولما صار المصرى القديم يشعر بسلطان ذلك الوازع القلبى شعورا كاملا أخذ اذ ذاك يلبس كلمة القلب معنى أوفى ، حتى صار أقرب بكثير فى عصر الأهرام من مدلول كلمتنا : الضمير(١) » .

* * *

وبعد أفول حضارة الفراعنة نشأت الفلسفات الاغريقية — فى جوهرها — على أساس من الايمان بوجود نواميس خلقية طبيعية تحكم الوجود ، وتفترض بذاتها حرية الاختيار لدى بنى البشر المحكومين بهذه القوانين كأساس لعدالتها . والظاهر أن فكرة التسيير المطلق ، أو القدرية الكاملة لم تكن معروفة عند الفراعنة ، ولم تكن سائدة عند فلاسفة الاغريق بوجه عام ، ازاء سيادة الاعتقاد بهذه النواميس الخلقية عند غالبية هؤلاء الفلاسفة أنفسهم ، هذا وان كان بعض المدارس — مثل المدرسة الرواقية تميل الى بعض فلسفات القدرية والضرورة وما اليها ، مما لا يمثل فى شيء لب الفلسفة الاغريقية بوجه عام .

---

(١) عن المرجع السابق ص ٦٩ ، وهو يحيل القارىء الى كتاب « فجر الضمير » لجيمس هنرى برستد ترجمة الدكتور سليم حسن ١٩٥٦ ص ٢٦٦ — ٢٧١

فها هو مثلا الشاعر الاغريقى سوفوكليس Sophocles يذكر فى قصة أنتيجون أن « قوانين الأخلاق صادرة من الآلهة لا من الانسان الفانى ولايستطيع النسيان أن يؤثر فى يقظتها » . وها هو سقراط وأفلاطون يتحدثان عن الله ليس فقط بوصفه خالقا للكون ومنظما له ، ومهيمنا عليه ، بل بوصفه مثال الخير والكمال الخلقى . وها هو أفلاطون يقارن بين العدل المطلق والقانون الصالح وبين التقاليد والتشريعات النافذة فعلا . وها هو أرسطو يقسم العدل الى نوعين : طبيعى ووضعى ، ويقرر أن القواعد الطبيعية أسمى من القواعد الوضعية وسائدة فى كل مكان رغم تطبيق مبادىء متنوعة ومخالفة لها فى شتى البلاد . فالفلسفة الاغريقية كانت تعرف العدل المطلق كما كانت تعرف حرية الارادة .

* * *

وكذلك شيدت فلسفة العصر الوسيط فى أوروبا على التسليم بوجود هذه النواميس الخلقية الطبيعية ، ونجد هذا الاتجاه واضحا فى كل جوانب فلسفة هذا العصر التى توصف بالفلسفة المدرسية Scolastique ، لأنها كانت تدرس فى المدارس . ومن أبرز فلاسفتها القديس أوغسطين Saint Augustin (٣٥٤ — ٤٣٠ م) والقديس توما الاكوينى Saint Thomas D'Aquin (١٢٢٥ — ١٢٧٤ م) .

وفى شأنها يقول هذا الأخير « ان العقل الانسانى ما هو الا القاعدة القريبة للقانون الطبيعى ، أما القاعدة البعيدة والأولى فهى القانون الأزلى ، أى العقل الالهى الذى يرى فى الذات الالهية جميع الطبائع ونظام علاقاتها ، والارادة الالهية التى حققت الطبائع فأرادت أن يحترم هذا النظام . ان ما لدينا من نور العقل اشراق القانون الأزلى فى الخليقة الناطقة . فللقواعد القويمة قوة الالزام فى الضمير بموجب القانون الأزلى الصادرة عنه . وطاعة هذه القوانين تحقيق للنظام وتكريم لواضعه ، فهى تستحق للمطيع ثوابا ، وهذا الاستحقاق يقوم مؤقتا مقام الغاية القصوى ويؤدى اليها . والمعصية اخلال بالنظام واهانة لواضعه ،

فهى تستحق للعاصى عقابا . وهكذا يلزم عن القانون الجزاء وتكفل لنا المبادىء الأساسية للأخلاق »[1] .

* * *

وقد ذاع الايمان بالنواميس الخلقية الطبيعية فى هذا العصر الوسيط فطغى طغيانا شبه تام على شتى الاتجاهات الفلسفيةوالتشريعية ، وأقيمت على أساس من التسليم به المبادىء الأساسية فى الفلسفة والتشريع التى سادت التشريع الكنسى ، ومن بعده آراء جهابذة التشريع هناك من أمثال فاريناسيوس Farinacius ، وجروسيوس Grotius ، وبوفندروف Puffendorf ، وجوس Jousse ودى فولان De Vouglans ، وجيو Gyot ، وباستوريه Pastoret وغيرهم ، فكل هؤلاء قد بنوا مبادئهم القانونية على أساس من الايمان بالعدل المطلق ، *ومن التسليم بوجود القوانين الطبيعية واعتبارها مصدرا للقوانين* الوضعية فى تنظيمها للروابط الاجتماعية بين الأفراد فيما بينهم ، وبينهم وبين الدولة .

* * *

ثم اعتنق فكرة العدل المطلق فيما بعد فلاسفة كبار منهم فولتير Voltaire ومنتسكيو Montesquieu وهما من أنصار مدرسة العدالة المطلقة التى ظهرت فى أعقاب ثورة سنة ١٧٨٩ فى فرنسا . كما اعتنقها من بعدهم آخرون فى فرنسا منهم جوزيف دومستر Joseph De Maistre (١٧٥٣ — ١٨٢١) الذى كان يؤمن بالعدالة الالهية المطلقة حتى فى أحكام القضاء الأرضى سواء أصابت بحسب تقديرنا أم أخطأت . واعتنقها أيضا الفيلسوف الألمانى عما نوئيل كنط Emmanuel Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤) . وتمتاز آراء كنط بطابع روحى يريد أن يحتفظ للفرد بحريته ازاء الدولة ، حين تبدو آراء دوميستر أقرب الى الدفاع

---

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم طبعة ١٩٦٥ ص ١٧٩

عن سلطان الدولة على الأفراد فى سبيل تحقيق العدل الالهى المطلق الذى كان يؤمن به .

وساد نفس الاعتقاد أيضا لدى فقهاء ما بعد ثورة سنة ١٧٨٩ فى فرنسا من أمثال روتير Rauter ، وسوميير Sommières ، وليسلييه Le Sellyer وغيرهم ... واعتنقها فى انجلترا فلاسفة كثيرون ، وأيضا نفر من كبار الفقهاء والمشرعين ، فنجد مثلا الفقيه بلاكستون Blackstone يقول ان القوانين البشرية وضعت على أساس من قانون الطبيعة The Law of Nature الذى يرتكز على القوانين الالهية الأزلية التى لا تتبدل ولا تتغير ، قوانين الخير والشر التى جعل الله الانسان يدركها بعقله . ولأن قانون الطبيعة خلق مع الجنس البشرى فهو موازله ، ولأنه من وضع الله فان له السيادة والأسبقية على كل ما عداه . وليس لأى قانون وضعى قيمة ولا اعتبار اذا ما تعارض مع قانون الطبيعة . وأن كل قانون من القوانين الوضعية ان كان سليما فلأنه يستمد كل قوته وسلطاته مباشرة أو بالواسطة من هذا الأصل ...

* * *

ولست أريد أن أتابع هنا موضوع هذا الايمان بوجود قوانين مطلقة خلقية تحكم هذا الكون بصرامة لا تقل عن صرامة قوانين المادة ، مثل الجاذبية والحرارة والمغناطيسية والكهربائية والسكون والحركة والقوة والمقاومة ... فان هذاموضوع يطول شرحه . انما يكفى أن أقرر الآن أن هذا الاعتقاد بدأ فلسفيا ثم تبنته شتى العقائد فى كل مكان جاعلة منه محورا أساسيا من محاور الايمان الدينى ، بجانب الايمان بالحياة بعد الموت ، وبالثواب وبالعقاب .

حتى لقد سادت فى وقت من الأوقات فلسفة مقتضاها أن الدولة ينبغى أن تعاقب الجانى من باب الانتقام منه لأنه خرق القانون الالهى ، وهذا هو عصر الانتقام الالهى أو المقدس Vengeance Divine الذى اتسمت فيه العقوبات بالقسوة عن فهم غير سليم لناموس العقاب الذى توجهه رحمة الاله عندما توجه الانسان فى نموه الروحى وتطوره البطىء للأمام على المدى البعيد ، الذى يتعارض

تماما مع كل قسوة . فالقسوة لم تصد تيار الجريمة فى أى عصر من عصور التاريخ ولا أعادت أحدا من الجناة الى صفوف المجتمع ، ولا هذبت أخلاقه فدفعت به الى الأمام .

هذا وان كان عصر الايمان بجدوى القسوة فى العقاب قد انتهى فان عصر الايمان بالنواميس الخلقية الطبيعية التى توجه أحداث الحياة ، وتتحكم فى تطورها الى الأمام لم ينته بعد ، بل يمكن القول فى الجملة بأن المذهب العقلى فى القانون الطبيعى عاد الى الظهور على أيدى فلاسفة عديدين منذ القرنين السابع عشر والثامن عشر لغاية العشرين ، تستوى فى ذلك بعض المذاهب الوضعية مع بعض المذاهب المثالية . هذا وان كان المذهب العقلى الحديث فى القانون الطبيعى يفهمه ــ فى الجملة ــ لا على أنه قانون سرمدى لا يتغير ، بل فحسب على أنه قانون مثالى يتعين على القانون الوضعى أن يسعى الى الوصــول اليه ، والى محاولة الارتباط به بوصفه أكمل منه وأسمى .

* * *

والاعتقاد بوجود نواميس خلقية طبيعية يكاد يكون هو بعينه قانون الثواب والعقاب موضوعا فى قالب فلسفى ، لولاه لما وجد هذا الاعتقاد صداه القوى فى أذهان الكافة منذ القدم ، ولم تفعل الفلسفة الروحية فى العصر الحديث الا أن تولت ابرازه وشرح مقدماته ونتائجه ، بأساليب جمعت الى قوة المنطق تماسك البنيان ووضوح البرهان .

وفى هذا الشأن يتحدث المفكر المعروف ليون دنيز **Léon Denis** قائلا « اذا كنا نجىء من العدم لنعود الى العدم ، واذا كان نفس المصير ، نفس النسيان ينتظر المجرم والحكيم ، الأنانى والمخلص ، واذا كان بحسب مفارقات المصادفة ينبغى أن يكون العناء وحده من نصيب البعض ، والسعادة والمرح من نصيب البعض الآخر ، اذا فلنجرؤ على أن نعلن أن الأمل سراب ، وأنه ليس من عزاء بعد للحزانى ، ولا من عدالة لضحايا سوء المصير .

فالانسانية تدور محمولة على حركة الأرض بغير هدف ، بغير وضوح ، بغير قانون خلقى ، مجددة نفسها عن طريق الولادة والوفاة ، وهما الظاهرتان اللتان يتردد الانسان بينهما ، ويمضى غير تارك من أثر بعده الا ما هو كضوء باهت فى الليل.وتحت تأثير مذاهب كهذه (يتحدث عن المذاهب المادية والالحادية) ليس على الضمير الا أن يسكت تاركا مكانه للغريزة الوحشية ، وعلى روح الوصولية أن تخلف النخوة ، وحب المتعة أن يحل محل التطلعات الكريمة للروح . وعندئذ فلا يفكر كل انسان الا فى نفسه . وبغض الحياة ، بل أفكار الانتحار ستجىء للاستحواذ على البؤساء . ولن يملك الفقراء الا الحفيظة على الأغنياء ، وفى غمرة غضبهم قد يحطمون تحطيما هذه الحضارة الفجة المادية .

ولكن كلا ! . . . ان العقل والمنطق يثوران غاضبين محتجين ضد مذاهب اليأس هذه قائلين ان الانسان لا يمكن أن يكون قد كافح وعمل وتألم كيما ينتهى الى لا شىء ، وان المادة ليست كل شىء ، فهناك قوانين أسمى منها ، قوانين للنظام وللتناسق ، فليس الكون مجرد آلة لاوعى فيها . فكيف يتأتى للمادة العمياء أن تحكم نفسها بنفسها عن طريق قوانين ذكية حكيمة ؟ ! . وكيف يتأتى لها وهى مجردة من العقل ومن الشعور أن تنتج كائنات عاقلة ، شاعرة ، قادرة على أن تميز بين الخير والشر ، وبين الأمر العادل والظالم ؟ ! ماذا أقول ؟ ان الروح الانسانية عرضة لأن تحب لغاية الفداء ، ومعانى الجمال والخير منقوشة فيها ، ومع ذلك يقولون انها نابعة من عنصر لا يملك — فى أية درجة — شيئا من هذه الصفات ! ! فهل نحن نشعر ونحب ونتألم ، ومع ذلك فقد انبعثنا من مصدر أصم صلب صامت ؟ ! وبالتالى فنحن أكمل وأفضل من مصدرنا ؟ !

ان منطقاً كهذا هو عدوان على المنطق ، فليس من الحكمة أن نقبل القول بأن الجزء يمكن أن يكون أسمى من الكل ، أو أن الذكاء يمكن أن يجىء من مصدر غير ذكى ، أو أنه يمكن أن يخرج من طبيعة لا هدف لها كائنات عرضة لأن تتابع الجرى وراء أهدافها . ان الذوق العام يقول لنا على العكس من ذلك أنه اذا كان الذكاء ، وحب الخير والجمال ، كامنين فينا فينبغى أن يصلا الينا من مصدر يملكهما

بدرجـــة أعلى منا . واذا كان النظام ظاهرا فى جميع الأشياء ، واذا كانت هناك خطة تكشف عن نفسها فذلك لأن تفكيراً قد وضعها ، ولأن عقلا قد رسمها [١] » .

المبحث الثانى

فى موقف بعض مدارس الإنكار

عن فلسفة نيتشه

مما لا ريب فيـــه أن المدارس المادية فى تعليل الحياة تأبى التسليم بوجود نواميس خلقية طبيعية ، ما دام هـــذا الوجود متصلا بوجود القدرة الخالقة ، وبالايمان بالتالى بالثواب والعقاب . ويكاد يكون هناك تلازم تام بين الله والخلود والنواميس الخلقية مما دفع وليام چيمس الى القول بأن « الدين فى الواقع يعنى عند الأغلبية من الناس خلود الروح ليس الا ، وأن الله هو موجد هذا الخلود » .

ولا يتسع المقام لمناقشة مدارس الانكار هنا ، أو لعرض البحوث الوضعية الكثيرة التى أثبتت الخلود ــ بمعنى استمرار الحياة بعد موت الجسد المادى ــ ولكن ينبغى أن يتسع مع ذلك لكلمة عابرة عن موقف فيلسوف منكر واحد اخترته هنا كنموذج تتمثل فى آرائه ذروة الاتجاهات المادية ، وبالتالى انكار القيم الروحية والخلقية ، وهو الفيلسوف الألمانى فريد ريك نيتشه Fréderic Nietzsche (١٨٤٤ ــ ١٩٠٠) .

فقد كان هذا الفيلسوف يعتقد أن منبع الأخلاق وأحكامها التقويمية « هى الطبيعة الانسانية بما فيها من غرائز ، وعلى رأس هذه الغرائز جميعا غريزة حب السيطرة وارادة القوة ، وليست هناك أفعال أخلاقية فى ذاتها ، وانما هناك تفسير للأفعال الانسانية وتقويم لها ، حسب طبيعة الفاعل والمقوم ، وما تطمح اليه هذه الطبيعة من حب السيطرة واردة القوة . والشىء الذى يقع عليه التقويم فى ذاته ليس أخلاقيا ، وليس مضادا للأخلاق ، وانما هو على الحياد .

---

(١) عن مؤلفه « بعد الموت » Après La Mort ص ١٠٩ ــ ١١١

والأخلاقية فى مجموعها هى لغة الأحوال النفسية الرمزية ، وهذه الأحوال بدورها لغة الوظائف العضوية الرمزية كذلك ، فهى ترجع فى النهاية الى أحوال الجسم الفسيولوجية . ويقصد نيتشه بهذه الأحوال الفسيولوجية معناها الواسع للدلالة على « الطبيعة » أو « الواقع » أو « الحقيقة الفعلية » . فالأخلاق عنده نوع من أنواع تفسير الواقع والحقيقة الفعلية والطبيعية ، وكل هذا لديه بمعنى واحد . وما دام الأمر على هذا النحو فيجب على الأخلاق أن تكون متفقة مع مقتضيات الطبيعة ، وأحوال الواقع وجوهر الحقيقة الفعلية ... »(١)

وقد دفع هذا النظر نيتشه الى القول بأن الفلسفة الأخلاقية كلها ليست سوى أوهام وتخيلات « ولا تعثر فى كل تطور الأخلاق على أية حقيقة : فكل مبادئها أكاذيب ، وكل تحليلاتها النفسية تلبيسات وتزوير ، وكل أشكال المنطق التى أدخلها الناس فى مملكة الأكاذيب هذه ، ليست الا سفسطات .

ذلك لأن جوهر الحقيقة الفعلية هـو الحياة الواقعية التى نحياها ، وهذه الأخلاق تجعل الحياة تابعة لشىء آخر خارج عنها ، ووسيلة لغاية أخرى غيرها . والمثل العليا التى تدعونا هذه الأخلاق الى تحقيقها أو السعى ورائها ترمى الى افقار الحياة الحقيقية والانحطاط بها الى أدنى مستوى للحيوية ممكن ، بينما يجب عليها مادامت الحياة الحقيقية هى كل شىء ، أن تسمو بالحياة ، وأن تجعلها خصبة مليئة .

كما أن هذه الأخلاق تعارض قوانين الطبيعة الحقيقية ، فهى تدعو مثلا الى الشفقة على الضعفاء والمضمحلين والمنحطين والعمل على بقائهم بكل الوسائل الصناعية ، مثل كل هذه المنشئات التى ترمى الى حماية العجزة والمنحلين ، مع أن قانونا مهما من أهم القوانين الطبيعية الحقيقبة ، هو قانون الانتخاب الطبيعى يعمل على زوال الكائنات غير الصـالحة ، والتى لا تستطيع من أجل هـذا أن تخرج ظافرة من معركة الجهاد من أجل الوجود والبقاء ... »(٢)

---

(١) عن كتاب « نيتشـة » للدكتور عبد الرحمن بدوى طبعـة ١٩٦٥ ص ١٩٧ ، ١٩٨

(٢) عن المرجع السابق ص ١٩٩ ، ٢٠٠

وهكذا انتهى نيتشه الى انكار أعظم مبادىء الأخلاق كلها وهو الرحمة ، وراح يقرر فى اصرار أن « الضعفاء العجزة يجبأن يفنوا : هذا أول مبدأ من مبادىء حبنا للانسانية (!!) . ويجب أيضا أن يساعدوا على هذا الفناء (!!) ثم يقول أيضا : « أى الرذائل أشد ضررا ؟ — الشفقة على الضعفاء العاجزين (!!) » كما راح يبغض الشفقة أشد البغض فى حدة مرضية ويشمئز من منظرها كأنها جيفة قائلا : « ان الشفقة فضيلة المومس » ، ويمجد القسوة « فهى أعظم شىء يؤدى الى تقوية الانسان وتربيته على القيام بالخطير من الأعمال والاقدام على أشد المخاطر »(١) . وراح بالتالى يمجد الحرب وينصح بها « ولست أوصيكم بالسلام ، ولكن بالظفر والانتصـــار . فليكن عملكم اذا نضالا ، وسلامكم انتصارا ... أنتم تقولون ان القضية الجيدة تقدس الحرب ، أما أنا فأقول لكم : انها الحرب الجيدة هى التى تقدس كل قضية » (!!)(٢) .

وهكذا انتهت به عقيدة عبادة القوة الى عبادة نابليون ، ومحاولة النيل من شأن الأنبياء والفلاسفة الذين نادوا بالرحمة والمحبة والقيم الروحية الصحيحة ، وعلى رأسهم سقراط وأفلاطون وكنط ، كما انتهت به الى نتائج كثيرة تمثل أقصى درجات الخلط وقلب القيم الصحيحة رأسا على عقب بقدرة شـــيطان عبقرى : —

— فهو طورا يهاجم الأخلاق ويعطيها تفسيرات بلا أدلة(٣) .

— وهو طورا يهاجم الروح ويمجد الجسد ، ويفضل الجسد على الروح : قائلا « اننا يجب الآن أن نعد الجسم أعظم من الروح . فالجسم هو العقل الأكبر ، والروح هى العقل الأصغر . وأنتم ياإخوانى فلتحدثونى عما يقوله جسمكم عن روحكم . أليست روحكم فقرا ، ودنســا ، وغرورا يستوجب الرثاء ؟(٤) » .

---

(١) عن المرجع السابق ص ٢١٥ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩
(٢) عن المرجع السابق ص ٢٦٦ ، ٢٦٧
(٣) فمثلا هذا الصراع بين السادة والعبيد الذى جعله مصدرا للأخلاقيات ، ما هو دليله على صحة هذا المصدر ؟..
(٤) عن المرجع السابق ص ٢٤٠

ـــ وراح يمجد الموت ، لا لأنه يمثل باب الخلود ، بل لأنه يمثل باب العدم . « فحذار أن نقول ان الموت مضاد للحياة ، فهذه الحياة هى كل شى ، وليس الموت الا جزءا مكملا لها . أما الجزع مما بعد الموت فليس له ما يبرره ، لأنه ليس بعد الموت شيء : ما بعد الموت لا يعنينا بعد » . ولذا راح يدعو للانتحار ، فالموت الطبيعى شيء عظيم ورائع ، ولكن الموت الارادى أعظم وأروع « فيجب على الانسان ــ حبا فى الحياة ــ أن يريد الموت حرا مدركا لا صدفة فيه ولا مفاجأة » . وأجمل الأعياد عنده هو عيد الموت الارادى الذى يقبل عليه الانسان طائعا مختارا ويجذبه بنفسه اليه . . ومن أجل هذا « أوصيكم بأن تموتوا موتى ، هذا الموت الحر المختار ، ذلك الذى يأتى الى لأنى أريده »[1] .

بل راح يهاجم حتى العقل « لأن العقل فى حياة الانسان لاحاجة اليه ، وهو خطر ، وغير ممكن » ، ولا حاجة الى العقل فى حياة الانسان « لأن عدم معقولية شيء من الأشياء ليست حجة ضد وجوده ، بل بالأحرى أنها شرط لوجود هــذا الشيء » . فالوجود ــ ويعنى به نيتشـــه الصيرورة التى هى حقيقة الوجـــود وجوهره ــ يتناقض مع العقـــل ويتنافى مع المعـــرفة العقلية حتى أنه قال « أن الذى يمكن تصوره عقليا لابد أن يكون وهما لا حقيقة له » . كما أن العقل خطر ، لأنه ــ كعقل نيتشه نفسه ــ يدعى معرفة كل شيء وادراك كل شيء ... فلو كانت الانسانية قد سارت حقا على مقتضى العقل ، أعنى على أساس أفكارها وعلمها ، اذا لكان قد قضى عليها منذ زمن طويل ، لأنها فى الواقع لم تعلم عن طريق العقل الا الشيء الضئيل جدا مما لا يكفى مطلقا للوفاء بمقتضيات الحياة كلها »[2] .

ولذا راح أيضا يهاجم « هذا الوهم الذى انساق فى تياره الفلاسفة ، حين زعموا وجود عقل كلى يحكم الكون ويسوده ، فتصبح الظواهر كلها وأحداثه معقولة : فالعقل الوحيد الذى نعرفه هو هذا العقل الضئيل الموجود فى الانسان . والعقل شيء نادر الوجود ، ومعظم ما فى الحياة يسير دون عقل . حتى عقلنا نحن

(١) عن المرجع السابق ص ٢٤٤ ، ٢٤٥
(٢) عن المرجع السابق ص ٢٠٦

أنفسنا وهو العقل الوحيد الذى نعرفه ليس عقلا خالصا كله ... فواهمون اذا هؤلاء الفلاسفة الذين يتصورون الوجود كله على هيئة عقل مطلق[١] ».

وكما ألغى نيتشه العالم الحقيقى ألغى أيضا العالم الظاهرى « لقد ألغينا العالم الحقيقى ، فأى عالم بقى لنا اذا ؟ لعله العالم الظاهرى ؟ لكن كلا لقد قضينا على العالم الظاهرى فى الوقت الذى قضينا فيه على العالم الحقيقى[٢] » . ولكنه راح مع ذلك يتحدث مع زرادشت ـ حكيم الفرس ـ عن العود الأبدى « سيأتى يوم فيه تعود من جديد سلسلة العلل التى أنا مشتبك فيها ، وستخلقنى من جديد ... وأنا نفسى سأكون من بين علل العود الأبدى . سأعود مع هذه الشمس ، وهذه الأرض ، وهذا النسر ، وهذه الحية ، لا من أجل حياة جديدة ، ولا من أجل حياة أحسن ، ولا من أجل حياة مشابهة . انما سأعود دائما أبدا الى نفس هذه الحياة بعينها ، وأنا لا أتغير ، لا فى صغيرة ولا فى كبيرة . سأعود لكى أعلم الناس من جديد نظرية العود الأبدى[٣] » .

واقتنع نيتشه بنظرية العود الأبدى هذه ـ التى استقاها من تعاليم هذا الحكيم الفارسى العظيم الذى عاش بين القرنين السابع والسادس قبل الميلاد والذى أسس الديانة الزرادشتية التى ظلت سائدة فى فارس وبعض ربوع الهند لآماد طويلة ـ ولعل لها أتباعها لغاية الآن . ولذا قال نيتشه « فالماضى أحياه حياة أخرى ، والحاضر أحياه ، لا بوصفه لحظة عابرة تنقضى فى الحال ، ولكن بوصفه أبدا وزمانا خالدا . فكأن الانسان اذا يستطيع عن طريق نظرية العود الأبدى ـ المرتبطة بقانون العلية أو ارتباط الظواهر الواحدة بالأخرى برابطة السبب والنتيجة ـ أن يحيا فى كل لحظة . وليس هناك من حل لمشكلة الزمان أعظم من هذا الحل ، لأن فى هذا التكرار معنى الخلود الانسانى ، وهو أقصى ما تطمح فلسفة الزمان فى الوصول الى تحقيقه ، وان كان فيه الغاء لمعنى الزمان بوصفه ماضيا وحاضرا ومستقبلا ، لأن هذه النظرية تمزج الجميع ، وتجعل من الحياة تجربة روحية واحدة يحياها المرء فى نفسه .

---

(١) عن المرجع السابق ص ٢٠٧
(٢) عن المرجع السابق ص ٢١١
(٣) عن المرجع السابق ص ٢٥٣

فحب الحياة اذا يزداد الشعور به الى أقصى حد متى آمن المرء بهذه النظرية ، وكان فردا ممتازا حقا . كما أن الخوف من الموت يزول نهائيا مادامت هذه الحياة نفسها ، وهى حياة حافلة بالنسبة الى الفرد الممتاز ، ستعود من جديد . فهو يقول للموت كما قال زرادشت له : « أهذه هى الحياة ؟ اذا هاتها مرة أخرى » . فالموت اذا لا خوف منه مادام المرء قد ضمن الخلود عن طريق نظرية العود الأبدى ... [1] .

نقد نيتشه

وفلسفة نيتشه أراد أن يهاجم بها أسلوب عصر الانكار والضياع الذى ساد أوروبا فى القرن التاسع عشر ، وخصوصا بعد سقوط نابليون فى سنة ١٨١٥، وما تبعه من سيادة أسلوب الدهماء على أسلوب النخبة الممتازة ، أى سيادة طريقة « الحق مع الأغلبية دائما » بوصفها التعبير الصحيح عن الديمقراطية على أسلوب البحث عن الواقع المفيد واللازم للتطور السريع بالحياة للوصول الى « الانسان الأسمى » Le Surhomme الذى تصبو اليه هذه الفلسفة ، المغايرة فى أغلب جوانبها للفلسفات التى كانت سائدة حتى ذلك الوقت ، والجديدة ــ الى حد ما ــ على تاريخ الفكر الانسانى .

وعندما أقول انها جديدة فلا أعنى مطلقا أنها صحيحة ، بالأقل فى جوهرها . وقد أفسحت لها من الصفحات هنا مالم أفسحه لغيرها ، لمجرد أنها تمثل أفكارا جديدة عما سبق ، ومغايرة لها مغايرة تامة ، مما قد يتيح للقارىء فرصا أوسع للمقارنة وللتأمل وللاطلاع ، وان كانت لا تتيح فرصة تذكر للتقدير أو للاقتناع .

ومن الغريب أن هذه الفلسفة التى تقول ان الوجود ليس الا الحياة ، وليست الحياة الا ارادة ، وليست هذه الارادة الا ارادة القوة ، قد أراد بها صاحبها أن تقف سدا فى وجه عصور الانكار والضياع فى أوروبا ، مع أنها تكاد تمثل بذاتها ذروة الانكار والضياع . فهى تقوم على انكار أفضل القيم الخلقية

---

(١) عن المرجع السابق ص ٢٧٢ ، ٢٧٣

العملية والفلسفية الصحيحة ، بقدر ما تهيء الأذهان لضياع صريح لكل عناصر القوة الحقيقية ، وهى قوة الخير والمحبة والسلام ، ومعها قوة الضمير والايمان .

وأخطر ما فيها أنها تخلط بين نواميس الحياة الخلقية ، ونواميسها البيولوجية أو الفسيولوجية . فمادامت هذه الأخيرة تقوم على بقاء الأقوى فينبغى أيضا أن تقام مبادىء الأخلاق على شريعة الغاب وعلى عبادة الأقوى أيضا .. وقد اضطر نيتشه الى ذلك لأنه أنكر استقلال الروح وتصورها تابعة للجسد ، فقوانين الروح فى تقديره ينبغى اذن أن تتبع قوانين الجسد ، مع أنهما على طرفى نقيض .

وراح مع كل هذا الانكار الخطير يتخبط من جديد ويتحدث عن الخلود فى صورة نظرية « العود الأبدى » التى أخذها من ديانة زرادشت الفارسية القديمة فجاءت تصوراته أقرب الى الصدق ــ ولو الى حد ما ــ من كل تصوراته الهدامة الأخرى عن الأخلاق ، ومادية الكون ، والفناء بالموت ، وتمجيد الانتحار ، وتفضيل الجسد على الروح ، ومهاجمة العقل الانسانى ، والعقل الكونى ، والعالم الظاهرى ، والعالم الحقيقى ، والشفقة والسلام ، مع تمجيد القسوة والحرب ... وكل هذا فى سبيل الوصول الى « انسانه الأسمى » !!

ولا ريب أن هذه الفلسفة القائمة على الغرور المفرط ، وعلى الاحساس الزائد بالعظمة كان لها أسوأ الأثر فى توجيه الشباب الألمانى بوجه عام الى هذه الوجهة المفتونة بالقوة العسكرية ، المولعة بالحرب والتسلط التى عزلته عن العالم أجمع ، والتى ذاقت منها ألمانيا الأمرين ، ومنيت بسببها بهزيمتين ضخمتين فى الحربين العالميتين الأولى والثانية بعد أن فقدت زهرة شبابها ، ومعها آمالها فى السيادة والتسلط عن طريق الحرب والقوة الغاشمة التى تنكر الشفقة وتهرب منها ، والتى كان ينفر منها نيتشه أشد النفور ويبغضها أشد البغض .

ففلسفة نيتشه أقرب الى أن تكون مجرد خواطر انفعالية مستوحاة من شريعة الغاب ، منها الى أن تكون فلسفة صحيحة جديرة بالانسان المناضل الذى يحاول أن يتعرف على مواضع أقدامه وسط ظلمات الحياة ، لكى يشق طريقه

شقا صحيحا ، فى تحديد علاقته بنفسه ، وباخوته فى الانسانية ، وبنواميس الحياة الطبيعية التى يسعى جاهدا فى الوصول اليها .

ولا ريب أنها خواطر غير صالحة للتطبيق العملى — وهذا وحده دليل فشلها كفلسفة ناجحة للحياة . ولم يبحث نيتشه هذا التطبيق ولم يعرض لآثاره ، ولم يكبد نفسه حتى أن يعين مصادر القوة الحقيقية عند الأقوى . . . فهل يعد مجرد الانتصار دليل قوة وصلاحية للبقاء ، وجدارة بالتمجيد ؟ !! ان الزواحف والحشرات السامة قد تقتل العباقرة والمناضلين ، فهل معنى ذلك أنها أقوى وأذكى وأجدر بالتسلط منهم ؟ ! لذلك كله فان فلسفة نيتشه تعد بلا ريب نكسة كبرى فى تاريخ الفكر الانسانى ، ولا تعد فى الموازين الصحيحة شيئا الى جانب الفلسفة الاغريقية ، ولا الى جانب فلسفة كنط ، أو شوبنهور أستاذ نيتشه . ولعل نيتشه أخذ عن فلسفة شوبنهور وبخاصة عن مؤلفيه « الكون ارادة وامتثال » ، و « حول الارادة فى الطبيعة » كل هذه العبادة المحمومة لقوة الارادة ، مع اعطائها الغلبة على العقل ، فى تحديد نوازع الانسان وفى تعيين شخصيته أيضا .

وهى لا تعبر عن شىء قدر تعبيرها عن مزاج انطوائى حاد النزعة ، ميال الى التسلط ، وعن عقلية ارستقراطية مادية شديدة الاعتداد بنفسها وبقدرتها الهائلة على كشف النقاب عن ألغاز هذا الكون وفك معمياته التى لا تنتهى ، ولذا وقعت فى سلسلة من مبالغات ومغالطات وتناقضات لا آخر لها ، ويضيق عن التعرض لها كلها المقام الحالى ، فنترك للقارىء مهمة كشفها بنفسه لأنها واضحة جلية .

ولعل هذه الفلسفة تتضمن بنفس المقدار تعبيرا صادقا عن عقلية نيتشه المضطربة التى قادته الى مصحة للأمراض العقلية أمضى بها — على غير جدوى من علاج — أكثر من عشر سنوات ، هذا الاضطراب الذى بدأت أعراضه — فيما يبدو — فى بعض كتاباته قبل أن تبدأ فى بعض تصرفاته .

وعلى أية حال فان هذه الخطوط الانكارية لجميع القيم الخلقية الصحيحة لا تميز فلسفة نيتشه وحدها بل تميز أيضا فلسفات أخرى نحت نحوها ، وخيل الى أصحابها أنهم لمسوا بفلسفاتهم الكلامية كبد الحقيقة الذى نأى عنه الايمان النظرى السلس القياد ، بالله وبالخلود ، وبالنواميس الطبيعية للأخلاق وللضمائر .

الفصل الثانى

فى ماهية النواميس الخلقية الطبيعية

تناولت فى الفصل السابق عراقة الايمان بوجود النواميس الطبيعية التى تحكم الخلق ، كما تحكم قوانين أخرى المـادة ، فتوجهها فى منظوماتها الذرية العجيبة وهى تسبح فى فراغها الأثيرى كما توجه الضوء والحرارة والكهربائية والمغناطيسية، وكل حركة فى الكون نحو الاتزان والتناسق مع سائر مظاهر الوجود الذى يبدو لنا ماديا وما هو فى حقيقته من « المـادى » فى شىء .

وهذه النواميس الطبيعية التى تحكم الكون لا عداد لها ، ويعرفها كل مشتغل بأى علم من العلوم . وكل تقدم لعقل الانسان فى الكشف عن قانون أو أكثر منها مهد له السبيل للوصول الى اختراع أو أكثر من هذه الاختراعات التى يفاخر بها كأنها حقيقة من صنعه ، مع أنها كلها تستند الى نواميس طبيعية موجودة من قبل ، وكائنة من قبل أن يقف الانسان على قدميه . ولم يكن له من دور فيها سـوى فضل اكتشاف بعضها ، ثم محاولة تسخيرها لخدمته ،أو بالأدق لخدمة الطبيعة العاقلة فى نشاطها الدائب خلال هذا العـدد غير المحـدود من النواميس التى سمحت للانسـان أن يوجد ، وأن يقف على قدميـه فى محاولة كشـفها ، وهو مع ذلك لن يكشف سوى النزر اليسير ، اذا أحسن التأمل والتفكير . . .

ولكل ناموس يحكم المـادة ناموس خلقى يقابله ، أو بالأدق ناموس عقلى مرتبط به مادام الارتباط محتوما بين العقل والمـادة . اذ أنه من غير المتصـور أن توجد قوانين طبيعية تحكم مظاهر الوجود المـادى ولا تحكم ، فى نفس الوقت وبنفس المقدار ، مظاهر الوجود الروحى أو ان شئت العقلى ، الذى يمثل الوجود الحقيقى للحياة .

وماهية هذه النواميس الخلقية الطبيعية موضوع يطول شرحه ، ولكن سنعرض له فيما يلى بالقدر اللازم للكلام فى التسيير والتخيير وذلك فى مبحثين متتابعين على النحو الآتى :

المبحث الأول : بين الايثار والأثرة .

المبحث الثانى : موقف علمى النفس والأخلاق من هـذه النواميس الخلقية الطبيعية .

المبحث الأول

بين الإيثار والأثرة

ان كان الفكر الحديث لم يأت بمفاهيم جديدة ــ فى شأن ماهية المبـادىء الخلقية الطبيعية من ناحيتى قيمتها فى اسعاد الانسان ، ووثيق اتصالها بنوع المعرفة الذى يغذيها ويتغذى بها ــ الا أنه ألقى على رسالة هذه المبادىء المستقرة أضواء كثيرة جديدة لا تقـل فى قوتها عن تلك التى ألقاهـا على الايمـان المستنير ، وعلى سـلطان الضمير ، عنـدما أعطاها أسـانيد جديدة تجعل العقول أقرب الى فهمها ، وأسبابا جديدة لتقدير قيمتها ، وبالتالى للاستمساك الحقيقى بها .

كما وضح فى نفس الوقت زوايا جديدة كانت غامضة من هذه النواميس ، وأعطى قيمة كبرى لفضائل كثيرة كان الناس فى تقديرهم الخاطىء للأمور يضربون صفحا عنها وعن أصحابها . فأخذت تبرز تحت هذه الأضواء الجديدة قيمة المحبة والوداعة ، والقناعة والصبر ، والتضحية والشجاعة ، والسماحة وسعة الصدر ، وهكذا من شتى القيم الخلقية التى بدأت تسترد كل مجدها التليد ، وتفهم من جديد بوصـفها علامات أكيدة لعراقة الذات ، ومرآة ناصـعة تعبر عن مدى نضجها وتطورها ، وبالتالى جدارتها بكل تقدير .

فلم تعد هذه الفضائل ــ وأمثالها ــ مجرد مزايا عابرة قد تضر صاحبها أكثر مما تفيده ، ولم تعد مجرد حلية للانسان أن يتحلى بها اذا شاء ، أو أن يتخلى عنها اذا شاء مادام فى مقدوره هذا التخلى !!! بل أصبحت فضائل الانسان محسوبة له فى نواميس الطبيعة بقدر ما تحسب عليه رذائله ، وأصبحت هذه وتلك معا تستمد قوتها الحقيقية من كونها مواد مسطورة فى تقنين الحياة الأزلى ، الذى لا يقبل الخروج عنه ولا التحايل عليه . والخير كل الخير لمن يصل الى فهم هذه المواد فهما

صحيحا ، فيحاول التقيد بها فى حركاته بل فى خلجات ضميره ، الى أقصى ما يستطيع أن يصل اليه بحسب ظروفه وقدراته .

وهذه النواميس تكاد ـ رغم تعدد صورها الخارجية ـ ترجع الى أصل واحد ، وهو أن كل ما ينبعث عن الأثرة شر يعوق تقدم الذات ويسىء اليها ، لذا يجمل بالعاقل تفاديه ، وأن كل ما ينبعث عن الايثار خير يجمل الاقبال عليه ، لأن الايثار طاقة حقيقية تغذى ملكات الذات وتدفع بها الى الأمام فى طريق نمو العقل والعاطفة .

فكل أخطاء النفس وشرورها تنبع عن رذيلة الأثرة وشقيقها الغرور ، وكل فضيلة فيها تنبع عن الايثار وشقيقه التواضع . وعوامل الضعف والعثار كثيرة ، ولكن مصدرها فى النهاية هو الغرور ـ شقيق الأثرة ـ الذى يفترس العقل افتراسا ـ ومعه كل موهبة حقيقية ، كما يفترس الوحش الضارى فريسته الواهنة المستسلمة ، ويمزق ملكات النفس الدفينة فيتركها خلوا من كل موهبة الا القدرة على التغرير والادعاء ، كما يمزق الداء الوبيل الصدر والأحشاء تاركا ضحيته البائسة حطاما وأشلاء ، ويستوى فى ذلك السيد مع المسود ، وصاحب القوة والجاه مع العاجز الذليل ، والعملاق القوى مع المحطم العليل .

وهكذا يصبح تقدير الأرض سرابا كيفما جاء والى أين اتجه ، أما تقدير الحياة فهو التقدير الحق تمنحه للوديع المتواضع عندما يعرف كيف يتسق اتساقا صحيحا مع حقائقها التى تتكشف له فى بطء ومشقة عن طريق نمو الوعى والحكمة . . . وهذا هو أنقى صور التكريم وأقدرها على النمو والازدهار ، وهيهات أن تمنحه الحياة لأى واهم مفتون تسعى اليه الخيلاء فى الليل والنهار ، وتهرب منه حقائق الحياة بنفس المقدار . . .

ولذلك كله كانت الوداعة مصدرا لفضائل كثيرة . فهى مصدر الاحساس الفنى ، والتقدير السليم لكثير من الأمور ، بقدر ما هى مصدر لكثير من الصفات الطيبة مثل الشجاعة ، والنخوة ، والوطنية ، والتضحية ، والاستقامة ، والنضال الشريف . وهى فى كل نطاق تنبع من انكار الذات ، ولا تقف فى طريقها عقبة كعقبة

الأثرة التى تعطل فى الانسان نشاطه العقلى ومعه المعرفة الصحيحة والعاطفة الكريمة . كما تقلب الموازين والقيم رأسا على عقب ، فاذا الجهل يبدو عرفانا ، والغباوة ايمانا ، والشر خيرا ، والمغالطة برهانا . كما أن الأثرة تولد احتقار الآخرين ، ومع الاحتقار الحقد ، والحسد ، والانتقام ، والقسوة ، والعدوان على الحقوق ، وذلك بالاضافة الى أنها تصنع الشخصية الانطوائية التى تهب صاحبها حتما الى حياة التعاسة والشقاء ، بل قد تهبه أيضا الى أخطر ما يصيب العقل والنفس من أدواء . . . .

ولا تكتفى الأثرة بتعطيل كل فضيلة حقيقية فى النفس ، فلا تقنع بأقل من التهامها فى النهاية ، ومعها كل موهبة بل كل المعية وذكاء ، وكل علم وعرفان ـ جاعلة من هذه كلها عناصر قوية للتخلف بدلا من الارتقاء ــ وذلك كله بحكم الصراع الخالد بين الشر والخير فى ناموس الحياة ، والذى يتمثل أول ما يتمثل فى اصطراع عوامل الخير والشر داخل الذات .

ولا يوقف طغيان الأثرة عند حدها شيء قدر قوة الايثار . وارادة الانسان الحرة هى فى النهاية الفيصل فى هذا الصراع الخالد بين الشر والخير ، أو بالأدق بين شهوات الذات السفلى محكومة بالجهالة ونوازع الذات العليا محكومة بالمعرفة ، وبارادة التسامى التى تستلهمها الذات من احساسها بحقيقتها ، ومن اتصالها غير الواعى بعالمها الأصيل . « فنحن جميعا من الوجهة النفسية قد ولدنا منطوين أنانيين ، ولن نصير منبسطين ، فى غير أنانية ، الا بمواصلة بعث أنفسنا من جديد ، أعنى ذلك البعث الشاق للعادات والصفات الشخصية الجديدة . ففى غضون سنى الطفولة المبكرة ، وبتوجيه الوالدين ، وبدون أن نشعر نكتسب عادات كثيرة ، أما فيما بعد ، عندما تتقدم بنا السن ، فلن يمكننا اكتساب هذه العادات الا ونحن شاعرون بما نعمل ، والا بعد بذل مجهود شاق »[1] . . . . وهذا كله يثبت خطورة دور الارادة الانسانية فى تطوير الذات للحصول على قدر أوفر من فضيلة واحدة هى أم الفضائل جميعا حتى بحسب حقائق علم النفس الحديث .

---

(١) عن كتاب « العودة الى الايمان » للعالم النفسانى الدكتور هنرى لنك : ترجمة الدكتور ثروت عكاشة ١٩٦٤ ص ٦٢ ، ٦٣

ولذلك يمكن ــ بغير كبير عناء ــ القول بأن كل فضائل النفس تنبع من فضيلة واحدة حقيقية . فهى أشبه ما تكون بالصيغ المتنوعة للمـادة الصلبة عندما ترجع رغم تعددها الى أصـل واحد وهو الأثير ، الذى يرجع بدوره الى طاقة واحدة محبوسة بحاجة الى عقل كيما يوجهها ويتوجه بها . كذلك فضائل الانسان ترجع كلها الى طاقة واحدة تغذيها وتتغذى بها وهى طاقة الايثار التى تغذيها المعرفة ، ويرجع عكسها الى الصورة العكسية لنفس الطاقة وهى الأثرة التى تغذيها الجهالة .

بين حب الذات والاحساس بالذات

وليس انكار الذات معنـاه ازدراء ملكاتها ، ولا انكار حقيقة الاحسـاس الصحيح بالذات كشرط لسعادة الانسان ، بل معناه الترفع ــ فحسب ــ عما قد يحط من قدر الذات مع تكريس الارادة الحرة للخدمة الشريفة ، وتكريس الوعى لأداء رسالته الصحيحة ، وهى الابتداع بدلا من رسالة التكالب على السـلطة أو جمع المتاع . فرسالة الوعى التى أعدتها له الطبيعة منذ بدء الخليقة هى أن يكون ناميا مبتدعا ابتداعا صحيحا . فاذا ما توقف عن أداء رسالته فقد ارتكب الوزر الأكبر نحو قانون الطبيعة الأكبر ، وهو النمو الارتقاء .

ولا ينبغى اذا الخلط بين الاحسـاس الصحيح بالذات وبين حب الذات . فالاحساس بالذات احساسا صحيحا معناه شعور الانسان بقيمته فى موكب الحياة ، واستقلال وجدانه عما عداه . فمن حق كل انسان أن يشعر بأنه موجود وأنه حكم مختار له دوره الهام فى توجيه أحداث حياته ولو الى حد محسوس . وأنه بوجوده هذا يؤدى لموكب الحياة رسالة عظمى كتلك التى تؤديها له الحياة . وأن يشـعر بأن عين العنـاية ترعاه فلا يمكن أن تتخلى عنه ان أخطأ أم أصـاب فيما يفكر وفيما يريد ، لأن عين العناية تحيط بكل عناصر خطئه وصـوابه ، ولأنها تريد الحفاظ عليه كما تريد له النمو والارتقاء . وبالتالى تريد له من السعادة بقـدر ما يريد لنفسه ، وبقدر ما يمكنه أن يسيطر على عناصر الانطواء فيها والشقاء .

وهذه السيطرة على عناصر الشقاء لا تتأتى الا اذا اقتنع أولا بأنها لا تنبع عن ارادة غيبية لا ترحم ، بل عن قانون السبب والنتيجة ، وأن بمقدوره السيطرة على النتائج عن طريق تقصى أسبابها الحقيقية الكامنة فيه قبل أن تكون خارجة

عنه . وبقدر ما ينمو هذا الاحساس الصحيح بحرية الاختيار بقـدر ما يحصل الوجدان على ثقة متزايدة بنفسه ، فيصبح أكثر تسامحا مع غيره ، وأقدر في الحكم الموضوعي على الأمور ، ومن هنا يتسع تدريجيا أفق العاطفة والتفكير .

وهذه النتائج الباهرة التي يحصل عليها الوجدان عن طريق الاحساس الصحيح بالذات ، وتفهم النفس على حقيقتها ، يحصل على عكسها عن طريق حب الذات الذي يجعل منها محورا للفكر وللعاطفة بصورة واعية وغير واعية ، وذلك الى المدى الذي يجني أبلغ جناية على نمو الوعي الذي هو المستودع الآمن للشعور وللتفكير.

فالوعي لا ينمو في الاتجاه الصحيح الا في ظل انكار كاف للذات ــ انكار يكفل بذاته توفير حرية كاملة للتفكير وللتقدير ، وللبحث وراء المعرفة غير مقيدة بقيود . وكل قيد يرد على حرية الوعي أيا كان مصدره أو مداه انما هو حرب باغية معلنة على تقدم الحياة ، أشد وزرا من كل حرب دموية أعلنتها الحماقة على الحكمة والجهالة على العرفان ، حتى اذا جاء هذا القيد من داخل الذات ، بل خصوصا اذا جاء من داخلها . . .

ومن يقف عاجزا عن تفسير الكثير من ألغاز الطبيعة ، وعن تفهم حكمة الأحداث الضخمة التي غيرت مجرى التاريخ الانساني ، وحكمة المـآسي المرة التي عاني منها الانسان ولا يزال يعاني ، فانه لن يجد مفتاح اللغز الا في ناموس تطور الوعي ، وتفوقه الساحق على كل ناموس آخر عداه ، مهما ظهر لنا انسانيا رحيما في هذا المستوى الضيق المحدود من الوجود ، خصوصا من ناحية اتصال هذا الناموس بحب الذات أو بانكارها ، وبالتالي بعبودية الذات لنفسها أو تحررها من هـذه العبودية المدمرة لكل حرية داخلية ، وبالتالي لكل تقدير للأمور سليم .

انما الأمم الأخلاق

وما يصدق على الفرد يصدق على المجموع أيضا ، فلا شيء يلتهم ذكاء الجماعة ويحوله الى طاقة هدامة مثل نزعة الأثرة هذه . فعلة التخلف لكثير من الجماعات كائنة في مستواها من الأخلاق لا في مستواها من الذكاء . ثم ان تدهور الخلق يؤدي حتما الى تدهور الذكاء ، لأنهما وجهان متقابلان لشيء واحد اسمه العقل أو الوعي .

والفرد يتفاعل مع مجتمعه أبدا ، فهو يأخذ منه ويعطى جل عناصر الحرية أو العبودية ، ومعها جل عناصر التقدم أو التخلف ، وسواء أشعر بذلك أم لم يشعر . وهذه الآن ليست فحسب نظرية فلسفية أو اجتماعية ، بل حقيقة علمية وصل اليها علماء النفس المعاصرون ــ وبخاصة كارل جوستاف يونج C. G. Jung عندما قرر أنه يوجد لكل مجتمع وعى عام مشترك يصل بين جمع أفراده بطريقة غير واعية منهم ، كما يجمع بين آبار المياه الموزعة فى رقعة واحدة قاع عام مشترك يمدها كلها بطريقة مستترة بنوع واحد من المياه .

وذلك ينمى مسئولية الفرد ازاء الجماعة ، ومسئولية الجماعة ازاء الفرد . ويقيم تضامنا وثيقا فى المسئولية بينهما ، كما يعطى لفطرة الشعوب قيمة عظمى فى توجيه مصائرها ومقدراتها فى قافلة واحدة عليها أن تشق طريقها فى وحدة وطيدة فى صحراء هذا الوجود قبل الوصول الى واحة الأمان والاطمئنان . حتى ليبدو أن وحدة البيئة هى الرابطة الحقيقية التى تعترف سنن الطبيعة بها كيما تصحح فى نفوس الناس ما قد ينال منه تعدد الأجناس ، والألوان ، والأديان فى الوطن الواحد ، ثم فى الكوكب الواحد . فهل آن للانسان أن يعيى عظمة هذا الدرس الخطير ويرتب عليه نتائجه المحتومة التى أرادتها له ارادة حكيمة من عند عزيز قدير ؟ . . . .

المبحث الثانى

موقف علمى النفس والأخلاق

من النواميس الخلقية الطبيعية

مما لا ريب فيه أن علم النفس الحديث لا ينازع فى دور الايثار والأثرة بوصفهما وجهين متقابلين لطاقة واحدة يتوقف على استخدامها فى اتجاه أو فى آخر سعادة النفس أو شقاؤها . فان مدارس التحليل النفسى كلها تدور على هذا الفهم بصورة أو بأخرى حتى تلك المدارس المرتبطة بنظريات سيجموند فرويد S. Frued والتى تفهم الحياة على أنها تبدأ من العدم وتنتهى الى العدم .

ويضيق المقام عن الدخول فى تفصيلات هذا الموضـــوع هنا ، وانما يكفى أن نورد كمثال لموقف علم النفس الحديث من الايثار والأثرة ما يقرره الدكتور هنرى لنك Henry Link ــ وهو عالم نفسانى معروف وصاحب اختبارات كثيرة للشخصية الانسانية ــ عندما يقول : « ان الزهد ، أى تضحية الانسان بميوله ونزعاته الخاصة هو بلا مراء غرة الأديان السماوية ، فانا اذا راعينا مبدأ الزهد والتقشف فى أسلوب حياتنا ارتفع بنا الى حياة مليئة وفيرة ، لا حياة قاحلة مجدبة كتلك التى نحياها ، لأن تضحية الانسان برغباته وميوله المباشرة فى سبيل تحقيق مبدأ سام لا يجنى من ورائه فائدة خاصة يؤدى الى النمو المطرد لعاطفة المحبة لدى الانسان وتزايد ميوله الخيرة .

وانى لأعتقد أن أهم ما فى مكتشفات علم النفس الحديث هو اثباتهـــا علميا أن سعادة الانسان وامكانه ادراك كنه نفسه لن يتأتيا بغير تضحية النفس فى سبيل الغير ، وتعويد المرء نفسه الخضوع لنظم خاصة . فالانسان بطبعه أنانى ينقـــاد وراء دوافعه المباشرة ، وقد أثبتت اختبارات الصفات الشخصية والتجارب الطبية لرجال علم النفس أن الاتجاه فى هـــذا الطريق يؤدى الى انكماش الشخصية ، واضطراب العواطف ، والعصـــاب ، والتخبط الفكرى ، والشـــقاء ، وســـوء النظام . . . . » .

كما يقول نفس العالم أيضا « ان الانسان المنطوى درج على التعبير عن ذاته فقط . فهو لا يعمل الا ما يحلو له عمله ، فيعجز عن اكتساب العادات التى تؤدى الى البراعة فى معاملة الناس وتراه لا يرضى غير نفسه أولا ، أى يوقف كل طاقته فى سبيل نفسه فحسب ، فيخفق فى محاولته تعلم كيفية منح الغير بعض نفســـه ووقته . . . . ومحاولته تكييف حياته على طريقته الخاصة لا تقوده الى النجاح المنشود ، ومن ثم يسيطر على حواسه الشعور بالعزلة والانفراد ، ويرى نفســـه وقد انزلق فى جحيم انفعالى شديد . وفى محاولته تكييف حياته على طريقته الخاصة غالبا ما يفقد ما فى هذه الحياة من هناءة »[1] .

---

(١) عن مؤلفه « العودة الى الايمان » ترجمة الدكتور ثروت عكاشة : ١٩٦٤ صفحة ٤٩ ، ٦٣

فهذه النواميس الخلقية الطبيعية أثبت علم النفس أن مخالفتها تؤدى الى الشقاء ، حين أن الاتساق الصحيح معها يؤدى الى السعادة . وهو قد أثبت أيضا أن الأمراض النفسية كثيرا ما يكون سببها الأثرة المفرطة ، وأن السعادة النفسية مرتبطة وثيق ارتباط برسالة الخدمة والعمل على اسعاد الآخرين . كما أثبت أن الفراغ مدعاة لليأس وللقنوط ، وأن العمل المثمر يفتح باب الأمل ويشفى الكثير من أدواء النفس وعوامل شقائها ، وأن الحقد الدفين هدام للنفس والجسد ، ولذا كان الزمن بلسم الطبيعة لجراح النفس والجسد . . . وغير ذلك من النواميس الخلقية الطبيعية التى يسلم بها تماما علم النفس الحديث .

ومثله أيضا علم الأخلاق فى كل فلسفاته واتجاهاته منذ أقدم العصور لغاية الآن . فهو لا يقوم على أساس آخر غير تمجيد الايثار بوصفه أصلا لكافة الفضائل ، وتحقير الأثرة بوصفها أصلا لكافة الرذائل . كما يربط ربطا منطقيا بين هذا الناموس الخلقى الطبيعى اللازم لنجاح الحياة وبين تحقيق العدالة المطلقة التى من حق كل عقل مفكر أن يرنو اليها ، وأن يبحث عن مصادرها بعيدا عن وجدان أى انسان ، ومن باب أولى بعيدا عن شتى نزواته وشهواته .

فالباحث عن العدالة فى وجدان الانسان متطلب فى الماء جذوة نار . . . ومن أين اذا يمكن أن تشرق نور العدالة ونورها فتبدد فى رحبات الكون الفسيح مظالم البشر وظلمة ضمائرهم ؟ ! وكيف تعيد الى النفوس الجزعة الحزينة حقها السليب وسكونها الطبيعى المشروع ؟ ! ثم ان سلطان هذه النواميس العادلة المطلقة ، المعدة كيما تحكم أحداث الحياة منذ الأزل والى الأبد ، فى كل مكان وعلى كل مستوى ، هو الأمر الوحيد الذى يفسر معنى الوجدان الانسانى ، ومعنى رسالة هذا الوجدان فى استلهام هذه القوانين حلولها ، ومحاولة الوصول الى بعض أسرارها .

وهو الأمر الوحيد الذى يفسر معنى قولنا بأن ارضاء الضمير يرضى الله تعالى، وأن مخالفته تغضبه ، فلولا هذه النواميس المطلقة الحكيمة لما كان للوجدان الانسانى الذى هو محور الدراسات النفسية والخلقية ـ من مغزى ولا من هدف ، ولما كان هناك محل لرضاء ولا لغضب . ولما كانت هناك من وحدة سامية

تربط بين ضمائر الناس على اختلاف عقائدهم ومشاربهم برباط وثيق من الاحساس بسمو الفضيلة وبضعة الرذيلة ، بل أيضا من الاحساس المشترك بسلطان هـذه وتلك على مر الدهور والأجيال . . . . وبالتمييز بين القبح والجمال فى معالم الحياة، بل وفى نفوس الناس ودوافعهم حيثما كانوا ، وأينما وجدوا .

ولا يتسع المقام بداهة للخوض فى علم الأخلاق ، أو فى الفلسفة الخلقية ، أو فى الفلسفة العامة بمقدار اتصالها بهذا أو بتلك . انما يكفى هنا أن نوجه نظر القارىء الى أن دور الايثار والأثرة وأثرهما فى كافة النوازع البشرية لم يكن فى أى وقت موضع شك أو نقاش ، وأن هذه الحقيقة وحدها تحملنا على الاعتقاد بأنهما يمثلان معا ناموسا طبيعيا مطلقا يسرى على تطور الأحداث فى اتجاه أو فى آخر فى أى زمان أو مكان ، وذلك ضمن نواميس أخرى مطلقة كثيرة للحق وللجمال .

وأنه لولا هذه النواميس المطلقة للحق وللجمال ، لمـا أمكن أن تلتقى ضمائر الناس عند التعلق بالحق وبالجمال ، حتى وان تباينت أذواقهم ومشاربهم ومقاييسهم واتجهت كل اتجاه . ومن ثم فان علم الأخلاق يلتقى مع علم الجمال فى أنه علم معيارى يستمد قيمته من مدى ارتباطه الصحيح بالمثل الأعلى أو بالمعيار العـام الذى يرنو اليه[١] . ولا ريب أن الايمان بوجود هذا المثل الأعلى يجعل أى ناقد أكثر شجاعة فى نقده للأمور ، وأكثر صوابا فى الحكم عليها ، وأكثر رغبة فى تعرفه لب الحقائق .

فعندما تتأكد من أن الجمال والقبح معا كائنان فى الطبيعة الحقة لمـا يصادفنا من أشخاص وأشياء وأحداث ، فلن نسمح لوجداننا أن يتمادى كثيرا فى الاعجاب بما لا يستحق الاعجاب منها على حسبان أننا بهذا الاعجاب نرفع من شـأنها ، ولا فى تهوين ما لا يستحق التهوين منها على حسبان أننا بهـذا التهوين ننزل من قدرها . فلا الاعجاب فى غير موضعه ، ولا التهوين فى غير موضعه ، له أية قيمة فى تعيين موضع الأشخاص ، والآراء ، والأشياء ، والأحداث ، من نواميس الحياة الصادقة صدقا مطلقا فى تقديرها للأمور .

---

(١) ولذلك فان الدراسات المعاصرة لعلم الأخلاق متصلة وثيق الاتصال بدراسة علم الجمال .

وكأن مهمة الوجدان الانسـانى فى حكمه على الأمور ــ وعند التقـدير أو النفور ــ هى مجرد محاولة الوصول الى حقيقة موضعها من الجمال أو القبح ، ومن مدى الاتساق الصحيح مع هذه النواميس الأزلية أو من عدم الاتساق معها . فاذا ضل أى وجدان طريقه فى الحكم عليها ، فالخسارة واقعة على هذا الوجدان وحده ــ بمقـدار بعده عن حقائق الأمور ــ وليست على الشخص أو الرأى ، أو الشىء ، أو الحدث ، الذى كان محلا لحكم خاطىء من هذا الوجدان . وهذا كله من شأنه أن يزود الانسان بالحرية فى النقد ، وبالقدرة عليه ، وبالرغبـة الجادة فى الحكم المحايد على كل ما يصـادفه من أمور مهما بلغ موضعها من الخطورة أو التفاهة . وهكذا ترتقى الأخلاق تدريجيا عن هذا الطريق ــ طريق محاولة الحكم الصحيح على الأشـياء ــ حين تتخلف حتما عن طريق التحامل ، أو المحـاباة والاغضاء . . .

بل انى لا أغالى عندما أقول ان قيمة أية مبادىء خلقية تكاد تنحصر فى مدى نجاحها فى الوصول الى كنه هذه النواميس الطبيعية ، وأيضا فى مدى نجاحها فى الارتباط بها فى حكمها على كل ما يصادفها من أمور الحياة ، حتى على ما يصدر عن الوجدان من مشاعر داخلية قد لا يكون لها أى صدى خارجى بحسب الظاهر ، وان كان لكل فكر ولكل شـعور صـداه المحتوم بحسـب الواقع ، وذلك لأن « الأفكار أشياء » بحسب هذه النواميس نفسها ، وطبقا للتعبير الذى تكشفت عنه حقائق الحياة ، وهذا كله تسلم به تماما أوليات علم الأخلاق .

* * *

ويضيق المقـام عن الحديث فى رسالة هـذه النواميس الخلقية بطريقة أكثر تفصيلا هنا رغم الصلة الوثيقة التى بينها وبين موضوع التسيير والتخيير ، فهذه الصلة أوثق بكثير مما قد يبدو لنا لأول وهلة ، خصوصا عندما نريد أن نحكم حكما صادقا على مدى عدالة النتائج ــ حتى فى هذه الحياة الأرضية العابرة ــ وعندما نربط بينها وبين مقدمات خلقية معينة فيبدو لنا التفاوت ضخما بين هذه وتلك .

ومن أسباب هذا التفاوت الضخم أن معلومات الانسان عن هذه النواميس لا تكاد تذكر ، لأن معلوماته عن نفسه ، وعن حقائق الحياة المحيطة به لا تكاد تذكر أيضا ، والقليل الذى يعلمه مشوب بالكثير من الخلط والخطأ . فمقاييسنا الخلقية متأثرة « بالنفعية » أكثر من تأثرها بهذه المبادىء الطبيعية . كما هى متأثرة بالكثير من التقاليد البالية ، والاعتبارات الاجتماعية الخاطئة . . . وما أكثرها وما أكثر تضليلها للضمائر والأبصار . ومنها أيضا الارتباط بأقيسة غير صائبة كثيرا ما تحمل خطأ اسم العلم أو الاعتقاد ، وما أكثر ما يسند الى هذا أو ذاك من آثام وأوزار . ومنها أن أحكامنا تبنى فى الغالب على المظاهر الخارجية لا على اللباب والأسرار . ومنها الغرور والادعاء ، والمطامع التى لا تتوقف للانسان والتى كثيرا ما يسترها الرياء الاجتماعى بأوصاف براقة شتى ، لا ينبغى أن تضلل البحث النفسى ولا الخلقى الثاقب النظر . لذلك كله فان مقاييسنا الخلقية الاجتماعية تكاد تكون محض ضياع ما بعده ضياع ، الى حد أننا كثيرا ما نقدر أرفع تقدير بعض أولئك الذين لا يستحقون من التقدير شيئا ، حين قد نزدرى أشد ازدراء بعض من قد يستحقون من نواميس الحياة الخلقية الصحيحة كل احترام وتقدير .

ومعيار تمجيد كل ما ينبعث من الايثار ، وتحقير كل ما ينبعث من الأثرة قد يكون أصدق معيار فى التعبير عن نواميس الأخلاق الطبيعية ، بل لعله أصل لكل حقيقة خلقية صحيحة ، وللحكم حكما صادقا على أى انسان ، وأى تصرف ، وأى نداء . ولكن هذا المعيار بوصفه تعبيرا عن ناموس خلقى طبيعى لا يكفى وحده ، انما ينبغى أن يضاف اليه التسليم بكشوف علمية كثيرة مثل عراقة الذات ، وتضامن ماضيها وحاضرها كوحدة لا تتجزأ — بسبب قانون السببية — فى رسم خطوط قدرها ومصيرها ، هذا التضامن الذى هو حقيقة عقلية خلقية بمقدار ما هو حقيقة مادية طبيعية تتحكم فى سير ركب الحياة فى الاتجاه الصحيح أو فى الاتجاه الخاطىء . . . .

الباب الثالث

فى السببية : بين التشريعين الوضعى والطبيعى

الفصل الأول

السببية فى التشريع الوضعى

رابطة السببية — أو ارتباط الأسباب والمسببات — مطلوبة لكل صور المسئولية القانونية ، ويطلق عليها فيها وصف الاسناد . وتحديد هذه الرابطة أمر تختلف فيه الشرائع كما يختلف الفقهاء ، وتتشعب أوجه النظر . وعلى أية حال فان الحلول القانونية — بوجه عام — تقف حتما فى اسناد النتائج الى أسبابها عند حد معين ، لأنه بغير هذا الوقوف يفقد القانون سبب وجوده فى تيه من البحث عن الأسباب التى يعد البحث فيها أقرب الى الفلسفة العامة منه الى الحلول السائدة فى الشرائع الوضعية .

ففى نطاق المسئولية الجنائية مثلا سكت تشريعنا المصرى عن وضع أى تعريف للسببية ، أو عن بيان معيار معين لأحوال بقائها — أو انقطاعها — بين نشاط الجانى والنتيجة المعاقب عليها ، وذلك أسوة بأغلب الشرائع الأجنبية . ولعل سكوته كان لضرورة مفروضة أكثر مما هو لحكمة مقصودة ، وهذه الضرورة هى تعذر وضع تحديد جامع للفروض المختلفة ، مانع لكل خلاف فى الرأى أو تضارب فى التقدير . فما أكثر ما يتكشف العمل عن احتمالات واقعية متنوعة ما كانت لتخطر على بال شارع أو فقيه ، احتمالات عديدة لا مفر من أن يترك الأمر فيها فى نهاية المطاف لظروف كل دعوى على حدة .

ومن هنا قر فى الأذهان أن ضوابط السببية أقرب الى موضوع الدعوى منه الى قانونها ، وأنها أحق أن تعرف وأن ترسم معالمها فى النهاية فى ضوء أحكام القضاء أكثر مما تعرف فى ضوء اجتهادات الشراح ، على كثرة ما اجتهدوا

فى وضـــع معايير لها ، وافتراض فروض . ولا تثير السببية بين نشـــاط الجانى والنتيجة المعاقب عليها أية صعوبة اذا كان هذا النشاط هو المصدر الوحيد لها ، مثل قاتل يطعن المجنى عليه عدة طعنات الى أن يجهز عليه ، لأن توافرها يكون حينئذ واضحا لا غموض فيه ولا صعوبة . وانما قد تدق السببية القانونية وتتراوح بين الوجود وعدمه اذا ما تداخلت أسباب أخرى ــ بالاضافة الى نشاط الجانى ــ فى احداث النتيجة التى يعاقب عليها القانون .

وهذه الأسباب قد تكون سابقة على فعل الجانى كضعف بنية المجنى عليه ، أو معاصرة له مثل اعتداء آخر يقع على المجنى عليه فى نفس الوقت من باب المصادفة ، أو لاحق له كأن يطلق الجانى مقذوفا ناريا على المجنى عليه فيصيبه ، ولكنه لا يسقط قتيلا على الفور ، بل يتراخى الموت فترة طويلة قد تتداخل فيها عوامل أخرى متعددة فى احداثه ، مثل اهمال المجنى عليه فى العلاج ، أو خطأ الجراح فى عملية انتزاع المقذوف منه ، أو اصابته بمرض معد أو بحروق قد تعجل بوفاته ، أو فى الجملة كل ما قد يصح عليه وصف القوة القاهرة أو الحادث الفجائى ، فماذا يكون الحكم ؟ هل يسأل الجانى عن قتل عمد أم عن مجرد شروع فيه باعتبار أن ذلك هو القدر الثابت فى حقه ، وأنه غير مسئول عن العوامل الأخرى الاضافية لأن اصابته وحدها ما كانت لتحدث الوفاة التى حدثت ؟ وهكذا من الصور العديدة التى تعرض فى الحياة القانونية عند رغبة تحديد مدى مسئولية الجانى .

وتستمد السببية فى القانون جذورها من فكرة السببية كما هى معروفة فى الفلسفة ، لأن طبيعتهما فى الأصل واحدة ، لذا كانت دراستها مبعثا لاجتهادات ضخمة قام بها نفر كثير من فقهاء القانون والفلاسفة ، اتجهت كل اتجاه : ــ

ــ ومن هذه الاتجاهات مثلا اتجاه السببية المباشرة la causalité directe ou efficiente ومقتضـــاه ألا يســـأل الجانى عن النتيجة التى حصلت الا اذا كانت متصلة بسلوكه المعاقب عليه اتصالا مباشرا . أو بعبارة أخرى ينبغى أن يكون فعله هو السبب الأساسى ، أى الفعال أو الأقوى فى حدوث هذه النتيجة ، بحيث يمكن القول بأنها قد حدثت من نشاط هذا الجانى دون غيره . فاذا ما تداخلت

عوامل أخرى بين سلوكه الآثم وبين النتيجة النهائية فقد انقطعت رابطة السببية بينهما .

ـ ومنها اتجاه السببية المناسبة أو الملائمة la causalité adequate وهو اتجاه يرسم للسببية القانونية نطاقا أوسع من سابقه ، لأن مقتضـــاه أن يسأل الجانى عن النتائج المحتملة أو المتوقعة لفعله دون غيرها ، أى عن النتائج التى تحصل بحسب المجرى العادى للأمور ولو لم يمكن وصفها بأنها نتائج مباشرة أو محققة لهذا الفعل . ويعتبر فعل الجانى سببا مناسبا أو ملائما للنتيجة التى حصلت اذا كان كافيا بذاته لحصولها ، مادامت ظروف الحال تنبىء بأنه قد توقعها ، وبصرف النظر عن تداخل العوامل الأجنبية التى تكون قد توسطت بين فعله والنتيجة النهائية ، سواء أكانت سابقة لفعله ، أم معاصرة ، أم لاحقة له .

ـ ومنها اتجاه تعادل الأسباب Equivalence de causes . وهذا الاتجاه الثالث يرسم للسببية القانونية بدوره نطاقا أوسع من سابقه ، لأن مقتضاه أن جميع العوامل التى قد تتضافر فى احداث نتيجة ما ينبغى أن تعد متعادلة ، ومسئولة بالتالى على قدم المساواة عن حدوثها . فكل منها يعد شرطا لحدوثها والا فلا ، بغير أية موازنة بين عامل وآخر من ناحية قوته وأثره بالتالى فى النتيجة. ذلك أن نشاط الجانى هـــو العامل الذى يمكن أن يقال فيه انه جعل حلقات الحوادث تتابع على نحو معين بحيث لولاها لمـــا حدثت النتيجة النهائية . فينبغى أن يسأل الجانى مسئولية كاملة عن هذا النشاط مهما توسط من عوامل بينه وبين النتيجة النهائية ، وسواء أكانت هذه العوامل مألوفة ، أم كانت نادرة وشاذة ، وسواء أكانت راجعة الى فعل انسان ، أم الى فعل الطبيعة .

والحلول التى انتهى اليها قضاؤنا المصرى ، وان كان لم يلتزم فيها مقدما بفقه دون آخر ، الا أنها تتفق فى ـ جملتهـــا ـ بالأكثر مع اتجـــاه السببية المـــلائمة أو الكافية . فهو يميل الى القول بأنه متى اشترك عاملان أو أكثر فى احداث النتيجة النهائية ، وكان أحد العاملين مألوفا أو منتجا adequate يصلح فى العادة لاحداث مثل هذه النتيجة ، والآخر عارضا fortuite أو غير مألوف

لا يصلح بحسب طبيعته لاحداث مثل هذه النتيجة فى المعتاد ، حتى وان اشترك فى احداثها أحيانا لظروف شاذة ، فانه ينبغى استبعاد العامل العارض ، واستبقاء العامل المنتج لها فى المألوف باعتباره مسئولا عن النتيجة وحده .

وقد اتخذ قضاؤنا الجنائى ازاء هذا التحديد اتجاهات متناسقة يصح معها أن توصف بأنها ضوابط عامة لا يعوزها التجريد الكافى ، ولا التطبيق المضطرد ، كما لا يعوزها الاستناد الى أصل فقهى مشترك هو القياس على معيار السير العادى للأمور ، للقول ببقاء السببية بين نشاط الجانى ، وبين النتيجة النهائية مهما تداخل بينهما من عوامل مألوفة ، وبانقطاعها اذا ما تداخلت بينهما عوامل شاذة غير مألوفة .

ولا ينفى هذا القول عدم وجود وسيلة علمية لوضع حد ثابت لا يتغير بين ما يعد مألوفا من العوامل الأجنبية عن نشاط الجانى ، وبين ما يعد منها شاذا غير مألوف ، أو بعبارة أخرى مما تجرى به الأمور فى سيرها المعتاد ، اذ أن الأمر مرجعه فى النهاية الى تقدير الذوق القضائى قبل أى شىء آخر ، ومن هنا جاء احتمال الاختلاف فى التقدير عند عرض كل حالة على حدة وما تقتضيه من الدخول فى التفاصيل .

وانما يقرب بين تقديرات القضاة ــ الى حد ما ــ اعتناقهم فى اتجاههم السائد لمعيار مشترك فى تقدير السببية ، وهو معيار السبب الملائم ، أو المناسب ، أو الصالح لاحداث مثل النتيجة التى حدثت ... أو نحو ذلك من التعبيرات المتشابهة . ومن ثم جاءت حلولهم متقاربة ــ فى جملتها ــ بغير تطابق تام فى النهاية . وهذا التطابق غير ممكن فى ذاته ، لأن التفاوت فى تقدير الأمور ــ خصوصا الموضوعية ــ شىء طبيعى مألوف ، فضلا عن تفاوت الظروف وتنوعها من دعوى الى أخرى[1] .

---

(١) وقد تعرضنا لذلك تفصيلا فى مؤلفنا عن « السببية فى القانون الجنائى : دراسة تحليلية مقارنة » آخر طبعة ١٩٦٦

هذا عن السببية فى التشريع الوضعى المصرى ، أما التشريع الطبيعى فلايعرف سببا مباشرا ، وآخر غير مباشر ، ولا سببا ملائما وآخر غير ملائم ، بل ان جميع الأسباب مسئولة ــ فى الطبيعة ــ عن تحقق النتيجة النهائية ، ولكل سبب منها ميزان دقيق معين محسوب فى سفر الحياة .

ولا ريب أن السببية فى أصلها رابطة فلسفية ، تقابل فى كل علم على صورة واحدة لا تتغير ، ورسالة كل علم أن يوضح بالأقل الأسباب القريبة أو المباشرة ، على صيغ تبــاين حتما بحسب موطن التســاؤل وطريقة الاجابة . فالبحث عن العلة أو السبب يمثل الخطوة الأولى للعقل عندما يطرق باب المعرفة . وهو بحث لا يقف عند حد : فالانسان يتساءل دوما عن السبب فى كل ما يشاهد أو يسمع حتى يصل به التساؤل الى البحث فى علة الحياة وسبب وجودها . . . وســيظل يتسائل بغير انقطاع ، اذ ليست للمعارف حدود مادام ليس للبحث فى السببية نهاية .

وكلما اتسعت معارف الانسان كلما عرف أن لكل ظاهرة من ظواهر هذا الوجود أكثر من علة ومن سبب ، وكلما دقق كلما تكشفت له أسباب جديدة ، أو بالأدق متجددة بعضها قريب ، وبعضها الآخر بعيد قد يتعدد فلا يقف فى تعدده عند حد ، حتى يتعذر أن يحيط به العقل الا بقدر محدود ، أو أن يوزع بين الأسباب المختلفة مسئولية احداث أية ظاهرة بنسب حسابية ثابتة ، أوبمعادلات رياضية لا تقبل جدلا ولا تثير نقاشا .

ومن هنا اضطرت الحلول القانونية أن تقف فى الاسناد ــ سواء أكان مفردا أم مزدوجا ــ عند حد معين ، لأنه بغير هذا الوقوف يفقد التشريع الوضعى سبب وجوده فى تيه من البحث عن الأسباب التى يعد البحث فيها أقرب الى الفلسفة منه الى القانون ، والذى يؤدى الى توزيع المسئولية الوضعية ، بل ربما الى القضاء عليها بنظريات من الاسناد المادى قد يكون فيها من الفروض والتقديرات ما يعادل تلك التى يقوم عليها التشريع الوضعى فى جملته وربما يفوقها .

الفصل الثانى

فى السببية الطبيعية

يختلف نطاق المسئولية الطبيعية للانسان عن أفعاله عن نطاق مسئولية الوضعية ، لأن الطبيعة لا يفلت من تقديرها شيء ، ولا تعرف ــ كما سبق أن قلت ــ تمييزا بين سبب مباشر وآخر غير مباشر ، بل يحكم ظواهرها قانون الترابط بين الأسباب والنتائج على أوسع نطاق والى آخر مدى ، وهو قانون يقع فى الصميم من هذا السؤال الخطير وهو تسيير أم تخيير ؟ . . [1]

وهذا الترابط الطبيعى بين الأسباب والنتائج أمر مسلم به منذ القدم . وتحدث عنه الفلاسفة كثيرا ، وفيه يقول الفارابى (٢٥٩ ــ ٣٣٩ هـ ، ٩٠٠ م) « ان الله هو علة وجود الأشياء ، فهو الذى يعطيها الوجود الأبدى ، ويدفع عنها العدم الأبدى . . . أما الأشياء ذاتها فانما يؤثر بعضها فى بعض وفقا لقوانين نعرفها من التجربة » [2] .

وفيه يقول ابن رشد (٥٢٥ ــ ٥٩٥ هـ) « ان الجاحد للأسباب الفاعلة اما منقاد بشبهة سفسطائية أو جاحد بلسانه لما فى جنانه ، ومن ينفى ذلك فليس له أن يعترف بأن كل فعل لا بد له من فاعل ... وهذا محال لاشك » . كما يقول « أما أن هناك أسبابا تأثيرها بسبب من خارج لا بنفسها ، فهذا ليس معروفا بنفسه لنا ، ومتأكدا لدينا ، وهو يحتاج الى فحص كثير . أما أن هناك بعض

---

(١) كما يقع فى الصميم ايضا من الايمان بالله بوصفه العلة الأولى للحياة ، ومن الايمان بالنواميس الخلقية الطبيعية بوصفه الرابطة التى تربط بين السلوك الخلقى للانسان وبين مصيره من ناحية ، وبينه وبين هذه النواميس من ناحية أخرى ، وهو ما سنعود اليه فيما بعد .

(٢) عن « أهداف الفلسفة الاسلامية » للدكتور عبد الدايم أبو العطا ١٩٤٨ ص ٥٣

مسببات تنتج بدون معرفة الأسباب فليس بلازم أن تكون تلك الأسباب خارجية، اذ قد تكون داخلية ، ولكنها مجهولة لنا فقط » .

كما يقول ابن رشد أيضا « ان الواقع يؤكد وجود المسبب عند وجود السبب ، وقد يكون السبب مضافا الى سبب آخر اضافة لا تتناهى ، وقد توجد أشياء أخرى تعوق السبب عن التأثير وايجاد المسبب » .

وهو يرى أن هذه الأسباب ليست مكتفية بنفسها فى هذا الفعل ، والله سبحانه هو الذى خلق الأسباب وقدرها ، وهو يقوم عليها كما يقوم على كل مخلوق من مخلوقاته . ان الموجودات يفعل بعضها فى بعض ومن بعض ، وأنها ليست مكتفية بنفسها فى هذا الفعل ، بل بفاعل من خارج ، فعله شرط فى فعلها ، بل فى وجودها فضلا عن فعلها »[1] .

وفيما يلى نعالج فى مبحثين متتابعين بعض الجوانب العامة فى هذه السببية الطبيعية ، ثم نعرض لدورها بوصفها ناموسا خلقيا ، وذلك فحسب ، بالقدر اللازم لمتابعة موضوع التسيير والتخيير .

المبحث الأول

بعض الجوانب العامة

فى السببية الطبيعية

قانون السببية هذا أو ارتباط الأسباب بالمسببات قانون طبيعى لا ينبغى لأحد أن ينازع فى صحته ــ فيما نقدر ــ وفى أنه ليس فحسب قانون الوجود ، بل هو قانون المنطق ، والحكمة ، والعدالة الذى تتفرع عنه سائر القوانين الأخرى . وهو الذى يدعو العقل دواما الى التساؤل عن العلة أو السبب فى كل ما يشاهده ، أو ما يتمثله من ظواهر الوجود المادى أو العقلى ، حتى يصل به العقل الى أن يتساءل عن علة هذا الوجود نفسه ، وعلته هو فى هذا الوجود ، وعلة هذا الوجود فيه .

---

(١) راجع « تهافت التهافت » لابن رشد ص ١١٢ وما بعدها .

ومن المحال أن ينسب هذا القانون الطبيعى الى المصادفة التى معناها انتفاء الخضوع لأى نظام مضطرد . أى معناها الفوضى التى قد تصيب مرة وقد تخطىء مرارا . أما هذا القانون فلا يخطىء أبدا ، ونفس الأسباب ينبغى أن تنتج فى الطبيعة نفس النتـــائج ، والا فهناك حتما خطأ فى الحساب أو فى التقـــدير . ومن المحال أيضا أن ينسب هذا القانون المنطقى الحكيم العادل الى المادة الموات . فان المادة أبعد ما تكون عن أن تصلح لأن توصف بالمنطق أو بالحكمة أو بالعدل . وهى عاجزة حتى عن تعليل نفسها . فالتعليل الوحيد الممكن لهذا القانون هو نفس التعليل الوحيد الممكن لكل ظواهر الحياة المحكومة به ، وهو العقل الأعظم ، أو القوة العظمى الكائنة وراء جميع ظواهر الحياة التى تتمثلها والتى لا تتمثلها ، والتى يبدو أن لها فى أذهاننا بعض تعليل وتلك التى تعجز أذهاننا عن أن تجد لها أى تعليل .

وهذا التساؤل عن الارتباط بين الأسباب والنتائج لا يمكن أن يهرب منه أى مفكر أو باحث ، وهو مفتاح العقل الى المعرفة الصحيحة بقدر ما يحسن العقل تحديد هذا الارتباط ، خصوصا وأن الأسباب لكل ظاهرة متعددة متنوعة ، وكلما تعمق المفكر فى التفكير فى الأسباب المباشرة وغير المباشرة كلما وجد أن وراء حلقة تفكيره المحدود حلقات أخرى لتفكير غير محدود . وليس العجز عن الوصول اليها أو الى بعضها دليلا على عدم وجودها ، ولكن النجاح فى الوصول اليها وصولا صحيحا هو مفتاح كل علم صحيح .

العلوم الوضعية تعنى بالمسببات أكثر من الأسباب

وعلوم المادة تعنى ـ بحسب الأصل ـ بالمسببات أكثر من عنايتها بالأسباب . وتدرس المسببات بصرف النظر عن نجاحها أو فشلها فى الوصول الى الأسباب الصحيحة . وهى حتى ان وصلت الى الأسباب القريبة فى بعض الأحيان فانها قلما تنجح فى الوصول الى الأسباب البعيدة فى غايتها الأخيرة . وهذه قد تعد حينئذ أدخل فى دائرة نفوذ الفلسفة ، أو ما وراء الطبيعة ، منها فى دائرة العلوم التى تقوم على الدراسات الوضعية . وهى فى جميع الأحوال حقيقة كائنة ، مهما كان مدى

التوفيق أو الاخفاق فى الوصــول اليها عن طريق العلم أو الفلســفة أو محض الاعتقاد .

فمثلا ان علم الفلك يقرر أن الأرض تدور حول نفسها وحول الشمس طبقا لنظام معين . ولكن عند تعليل هذا الدوران ينتقل الباحث من نطاق العلم الوضعى الى نطاق دائرة أخرى للبحث غير وضعية بالمرة ، يمكن أن تدخل بسهولة فى نطاق البحث فيما وراء المادة ، لأن هذه الطاقة الهائلة التى تتحكم فى حركة الأرض ، وحركات سائر النجوم والكواكب والسدم والأفلاك طاقة قطعا غير مادية ، ولا تمت بأية صلة الى القوانين المادية المعروفة .

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن جل ظواهر الحياة ، ومنها أخطر هذه الظواهر قاطبة ، وهى ظاهرة التكاثر والنمو ، فان علما الحيوان والنبات يسجلان هذه الظاهرة وينسبانها الى قوانين معينة . وهذه القوانين لا يمكن أن يحيط بها العلمان احاطة تامة . وقد يختلفان فى بعضها . وقد يعترفان بدور الارادة ــ ومن ورائها العقل ــ كقانون من ضمنها ، وقد لا يعترفان بهما ، ولكن من المحقق أن وراء كل ظاهرة من ظواهر الحياة تعمل الارادة كقانون طبيعى من ضمن القوانين المحدثة لها . وقد تكون الارادة سيدة لهذه القوانين أو مسودة بها ، لكنها مع ذلك حقيقة واقعة حتى وان تجاهلها عالم الحيوان أو النبات لأنه غير محتاج الى تحديد دورها بالضبط مادام دورها ظاهرا ملموسا ، ولايمكن أن يخضع للتحقيق أو للاختبار شأن سائر القوانين الأخرى التى قد يعنى بتحقيقها وباختبارها .

ولكن هذه القوانين الأخيرة لا تكاد تعلل شيئا على الاطلاق ، بل انها أدنى الى أن تمثل هروبا من التعليل ، لمن يبحث عن تعليل أخير يروى الغليل . فما الذى يدعو حبة القمح مثلا الى أن تنبت فى شكل سنابل تتخذ شكلا معينا ، وتسير فى أطوار معينة من النمو ، وتعطى ثمارا كثيرة معينة من نفس جنسها ... لا ريب أن وراء هذه الظاهرة « التافهة » التى تتكرر أمام حواسنا كل يوم ، وفى كل صقع ، حقائق تعبر عن ارادة عاقلة غامضة عنا ، لا يمكن أن تمت الى التفاهة بأية صلة ، وذلك خصوصا لأن كل قوانين الحياة ، بل والمادة غير الحية أيضا ، تمثل وحدة مترابطة ومتناسقة مع موسيقى الحياة التى تعزفها قدرة لا حدود لها .

فلا يوجد اذا فى الحياة ما هو تافه سوى حكمنا القاصر على شئون هذه الحياة ، وسوى معلوماتنا الساذجة البدائية عن النتائج وعن أسبابها الصحيحة . وجهلنا بالأسباب أضخم من جهلنا بالنتائج بطبيعة الحال . وهذا الجهل بالأسباب الحقيقية الكائنة وراء الكثير من ظواهر الحياة من شأنه أن يضفى على بعض هذه الظواهر صفة المعجزات والخوارق . فالمعجزات أو الخوارق هى الأمور التى يتعذر تعليلها بالقوانين المعروفة . وليس من الصحيح أنها تمثل خرقا لهذه القوانين ، ولكن الصحيح أننا ــ لجهلنا أسـبابها الصحيحة ــ نصفها بالخوارق والمعجزات .

وهذه القوانين كلها ، ما وصل اليه العلم منها وما لم يصل ، تؤكد قاعدة وجوب ارتباط المسببات بأسبابها القريبة والبعيدة معا ، كما تؤكد دور الارادة بوصفها حقيقة شاملة كبرى ، فلا تعد ارادة الانسان العاجز ازاءها الا قبسا ضئيلا جدا ــ ومتراوحا فى أثره وفى قوته ــ بجانب شمس هائلة لا يعرف العلم لها حدودا ، ولا يرى منها الا انعكاسات باهتة جدا .

للسببية جوانب رياضية

وفى ظل الحقائق العلمية الحديثة عن معنى الوجود ، وتداخل الزمان والمكان ، يمكن أن تنفتح آفاق رياضية جديدة للبحث فى السببية ، وتظهر عناصر جديدة فى هذا البحث غير عناصر معلوماتنا الراهنة المحـدودة عن القوانين الطبيعية . وهذا كله ينبغى أن يجر الباحث الى متاهات عويصة متصلة بالرياضة الحديثة ، وبوجه خاص ببعض المعادلات التى انتهت بحسب رأى أينشتين الى القول بأن الأحداث التى تبدو لنا مستقبلة تتحقق مقدما بصورة ما على مستوى معين من الوجود . بمعنى أن أحداث المستقبل فى تقديره مرتبطة بخطوط الحاضر التى هى فى نفس الوقت امتداد محتوم وطبيعى لخطوط الماضى .

ولا يمكن أن يتسع المقام الحالى بطبيعة الحال لذلك كله ، ولا للخوض فى بعض المعادلات من ناحية صلتها بمعانى الزمان والمكان . هذا بالاضافة الى ما يتطلبه مثل هذا الخوض من قدرة تعوزنا تماما . وانما يكفى أن نذكر للقارى أن معنى الزمان ــ ومثله المكان ــ نسبى ، وأن أوصـاف الماضى والحاضر

والمستقبل أوصاف حسية تنبع من حواسنا الخاصة ، ولا صلة لها بناموس الطبيعة غير المحدود من ناحية الزمان كما هو غير محدود من ناحية المكان .

فناموس الطبيعة العــام يحيا دواما فى احساس بالحاضر الأزلى ، أو ما هو فى حكم الحاضر بالنسـبة لاحساسـنا النسبى بالزمان . فاذا ما قيل ان خطوط « المستقبل » مرسومة فى كتاب الطبيعة الخالدة ، واذا ثبت ذلك بمعادلات رياضية صحيحة فلا يعنى ذلك أكثر من اثبات رابطة السببية ، أو ارتباط العلة بالمعلول بين الماضى والحاضر ، وبين الحاضر والمستقبل عن طريق معادلات الرياضة ، بعـد أن وصلت الفلسـفة الى هذه الحقيقة عن طريق المنطق ، والحكمة عن طريق الالهام ، وعرفها الانسـان من قديم مرتبطة بمصير روحه الخالدة تحت وصـف قانون السببية ، أو الفعل ورد الفعل ، أو قانون « الكارما » بحسب التعبير السائد عند الثيوصوفيين .

ولا يعنى ذلك أيضا سوى اثبات أن الطبيعة تحيا دائما فى « حاضرها الخالد » الذى يطوى بذاته صفحات ماضيها ومستقبلها ، وكأنها فى كتاب مطبوع مقدما ، ومعد لأن يفهمه العقل تدريجيا كلمة فكلمة وجيلا بعد جيل . فالطبيعة تحيا فى حاضرها الخالد هذا كما تحيا فى مكانها غير المحدود . وذلك كله يقتضى أيضا استـبعاد فلسفة القـدرية المطلقة أو الحتمية **Fatalisme** التى ليس لها الآن من سند علمى رياضى ، لاستبقاء الاعتقاد بالمصير المرسوم لمستقبلنا المرهون بأعمال حاضرنا وماضينا والذى لا يعنى أكثر من أن مستقبلنا مصنوع بحاضرنا وبماضينا ، ومغروس بجـذوره فيهما كغرس النبـات فى تربته التى يستمد منها أسباب النمو والازدهار ، أو أسباب الذبول والانهيار .

أسباب الطبيعة غير محدودة

فقانون القوانين فى تعيين دور الارادة ، وترتيب آثار نشاطها هو قانون السببية هذا أو ارتباط المسببات بأسبابها ارتباطا محتوما . وأسباب أية حادثة — مهما بدت ضئيلة فى مظهرها الخارجى — متعددة حتما تعددا لا نهاية له ، وعريقة فى القدم أيضا عراقة لا نهاية لها ، ولا يمكن أن يحيط بها كلها سوى العقل الأعظم ممثلا فى هذه الارادة الشاملة التى شاءت خلق الكون على هذا النحو ،

وتسلسل أحداثه عن طريق الارتباط المحتوم بين المسببات والأسباب . ولكن تعذر الوصول اليها لا ينفى أنها موجودة،وأنهاترتب آثارها المحتومة ولو جيلا بعدجيل.

ومن هنا يجىء الاحساس الدفين عند سواد المتدينين فى كل دين بصحة القدرية المطلقة . ويبدو هذا الاحساس قويا لديهم ومبررا فى أسانيده ، حتى ليبلغ مرتبة اليقين . ولكننا لو أدخلنا فى الاعتبار أن من بين هذه الأسباب المتعددة العريقة فى القدم يجب أن نحسب حساب دور ارادة الانسان أى ارادة ذاته العريقة الموغلة فى القدم كحقيقة كونية لازمة لتحقيق عدالة سير الأحداث ، ثم لتحقيق تطور هذه الارادة فى طريق النضج نحو الأحسن والأكمل ، لظهر لنا دور حرية الاختيار واضحا فعالا بوصفها قانونا طبيعيا من ضمن سائر القوانين الطبيعية . ومن هنا أيضا تبرز علة الاحساس الدفين بالاختيار المطلق للانسان فى تصرفاته عند القائلين به .

فالخلاف كما ترى هو ــ فحسب ــ خلاف فى الزاوية التى ينظر كل اتجاه منهما الى هذا الموضوع الدقيق ، وهو موقف الانسان من التسيير أو التخيير . أما الحقيقة نفسها فى هذا الشأن فهى ــ كما هى الحال فى كل الحقائق الكونية ــ فى موقع وسط بين كل اتجاهين متطرفين فى فهم الأمور ، أو بالأدق هى عبارة عن تركيب من التسيير والتخيير معا لما سنبينه من أسباب ، وطبقا للنظر الذى يبدو لتقديرنا أولى من غيره بالترجيح .

وهذا التركيب من التسيير والتخيير ينظم علاقة الارادة الانسانية بهذا الكون الذى تعمل فيه ، وهو يرتكز على اقتناعنا بالنواميس الطبيعية كحقيقة كونية كائنة وراء الارادة الانسانية فى شتى نوازعها ، شأنها فى ذلك شأن القوانين الوضعية الكائنة وراء تنظيم علاقة الارادة الانسانية بسائر الأحداث التى قد ترتبط بها .

والقياس طبعا مع فارق هائل وهو أن خرق القوانين الوضعية قد يكون متيسرا فى كثير من الأحوال ، بل ربما يفيد صاحبه فى بعض الأحيان ، وقد لا يرتب هذا الخرق أثرا محتوما ، حين أن خرق قوانين الطبيعة عن طريق توجيه هذه الارادة توجيها خاطئا يرتب أثره الضار المحتوم على المدى القريب أو البعيد . ومشكلة

المشـــكلات هى فى تعيين أين الخطأ وأين الصواب فى نوازع الارادة ؟ ! . . .
وفى هذا التعيين يلعب الاعتقـــاد ، مع المعرفة ، مع التقـــاليد ، مع نضج الفطرة ، مع نمو العقل أدوارا متفاوتة فى توجيه نوازع الارادة نحو الصواب أو نحو الخطأ. أو بالأدق نحو الاتساق الصحيح مع نواميس الطبيعة الحكيمة ، أو نحو انتفاء هذا الاتساق انتفاء تاما أو جزئيا .

المبحث الثانى

السببية الطبيعية كناموس خلق

ان اكتشاف الارتبـــاط الخلقى الطبيعى بين الأســـباب ومسبباتها لا يصح أن يعزى الى العلم الحديث ، وان كان العلم الحديث قد كشف عن بعض تطبيقاته بطريقة موضوعية مترابطة . فمما لا ريب فيه أن عقيدة الثواب والعقاب نابعة من الاقتناع بوجود هـــذا الارتباط . وعقيـــدة الثواب والعقاب عريقة جدا ، وهى وثيقة الصلة بفلســـفة التسيير والتخيير . ولا يمكن أن يخلو اعتقاد دينى من جوانب شتى للكلام فى موضوعات الثواب والعقاب ، والتسيير والتخيير ، ولكن عنايتى موجهة ــ بوجه خاص ــ الى الجوانب الوضعية كما قلت لا الى الجوانب العقيدية ، هذا ولو أننى أرى أن الخلاف ليس ضخما بين هذه الجوانب وتلك ، وأنه فى طريق الذوبان التدريجى ، بل وأنه الى زوال محتوم بعد أمد طويل أو قصير بفضل تقدم الانسان فى العلم والعرفان .

فمثلا يقع هذا الارتباط فى الأســـاس من الديانة الهندية ، وما أقيم عليها من فلسفات شتى ، مثل فلسفة المدرسة الروماتنيكية فى ألمانيا ، ورائدها فريدرش اشليجل الذى رأى فى حكمة الهند أسمى تحقيق للمثل الأعلى الذى تنشـــده الحركة الروماتنيكية . هذا وان كان تأثير حكمة الهند فى هذا الشأن تأثير عاطفى وجدانى أكثر منـــه تأثير علمى ، لأن الكثير من جوانب الديانة الهندية يرتدى صورة غامضة غير علمية .

وما يصدق فى ها الشأن على فلسفة الديانة الهندية يصدق على فلســـفات الديانات الأخرى بوجه عام ، وبصور تتراوح فى مداها . ويصدق بالتبعية على

الفلسفة الثيوصوفية ، لأنها ولو أنها تحاول أن ترتدى رداء علميا مستمدا فى جوهره من نتائج بحوث العلم الروحى الحديث الا أن تأثرها بالحكمة الهندية — خصوصا القديمة — لا يزال أقوى جانبا وأوضح أثرا ، مما يتعذر معه تماما أن نضفى عليها وصف « الفلسفة العلمية » ، التى ينبغى أن تؤسس — فى جميع أجزائها — على حقائق معملية وضعية ، وأن تتسم بالوضوح وبالترابط التام بين بعض أجزائها والبعض الآخر . هذا بالاضافة الى توافر هذا الترابط بينها وبين باقى حقائق العلوم الأخرى ، وأخصها فى هذا المقام علوم النفس ، والأخلاق، والبيولوجيا .

وهذا الارتباط بين المقدمات والنتائج يعبر عنه فى الأخلاق « بالجزاء من جنس العمل » أو بقانون « ما تزرع اياه تحصد أيضا » . ونحن نزرع ونعمل بعقولنا أكثر بكثير مما نزرع ونعمل بأيدينا : فعقولنا لا تتوقف عن التفكير لحظة واحدة ، لا فى اليقظة ولا فى النوم ، لا فى الحياة ولا فى الموت أيضا . وهى أبدا تزرع الشر كما تزرع الخير ، وتحصد الشر كما تحصد الخير . بل ان أفكار النهار قد نحصد منها أحلام الليل ، وأحلام الليل قد نحصد منها متاعب النهار . . . . .

فنحن حتى فى أحلامنا نفكر بغير توقف ، ونرى صورا لأفكارنا قد تبدو لنا حية ملموسة وان كانت غير مترابطة ، ولا منطق لها فى ظاهرها ، لكن لا بد أن وراءها منطقا مجهولا ورباطا خفيا . ومادمنا نفكر فنحن عرضة لأن نصيب ولأن نخطىء حتى فى أضغاث أحلامنا . ولا يضيع فى ناموس الطبيعة شىء ولو كان من هواجس العقل ووساوسه ، وهذا من شأنه أن يجعلنا رقباء حتى على هواجسنا ووساوسنا . ومن باب أولى على نشاطنا العملى وسلوكنا الايجابى ، وهو الهدف النهائى من أى مبدأ خلقى صحيح . فما لم نراقب أنفسنا بأنفسنا فى أفكارنا وأعمالنا فستراقبنا — بعدل وحكمة — نواميس الطبيعة التى لا يفلت منها شىء على الاطلاق ، والتى لا تعرف الفوضى ولا تعترف بها . فالفوضى من تقديرنا وفى مقدورنا نحن ، لكنها ليست فى تقدير هذه الطبيعة الحكيمة ولا فى مقدورها . هذه الطبيعة التى هى سيدة العقل والمادة ، والزرع والحصاد ، والبقاء والفناء ، أو بالأدق ما قد يبدو فى حكم الفناء لحواسنا القاصرة ولأوهامنا الجوفاء . . . .

فهذه الطبيعة العجيبة لا تهدر خطأ ولا صوابا ، وليس فيها موضع لتغاض ولا لاهمال ، وحكمها على الخطأ والصواب أصدق بمراحل كثيرة من حكمنا وأعمق . وعقدة العقد فى أى علم أو فى أية فلسفة أو فى أى اعتقاد هى فى تعبيد سبل الوصول الى تعرف سننها الصحيحة المفرطة فى عمقها وحكمتها ، تستوى فى ذلك سننها فى المادة مع سننها فى العقل . ويبدو أن سننها العقلية والروحية هى أقواها أثرا وأكثرها عمقا ، وبالتالى أصعبها فى وصول وسائلنا القاصرة اليها وصولا صحيحا ، ولذا فان أحكامنا الروحية على أنفسنا وعلى الآخرين مشوبة غالبا بكل صور البهتان والبطلان .

فكثيرا ما يقال مثلا لماذا يعطى القدر شخصا ما مزايا كثيرة بغير حساب ، حين يسلب شخصا آخر هذه المزايا بغير حساب أيضا ؟ !! . . . ان أسئلة متعددة مماثلة يمكن أن يثيرها الذهن العاجز ، وقد لا يجد فى عجزه أى جواب مقنع عنها ، ولكن الأمر المحقق هو أن السعادة ليست رهنا بالمال ، ولا بالجاه ، ولا بالصحة ، ولا بالسلطان ، بل هى أمر داخلى يتوقف على الحالة الروحية أو ان شئنا الحالة الوجدانية التى هى مملكة السماء الحقة فى الانسان .

وهذه الحالة الوجدانية متعددة العناصر تعددا لا نهاية له ، وقد يكون دور المال ، أو الجاه ، أو الصحة ، أو السلطان ، ضائعا فيها كما تضيع كمية ماء ضئيلة فى مياه بحر عريض . فالقدر قد يعطى شخصا مالا بغير حساب فيما قد يبدو لنظرنا العاجز بل الكفيف ، وقد يأخذ من شخص آخر صحته بغير حساب أيضا ، ولكن الأمر المحقق هو أنه يعطيه فى النهاية مزايا هذه الحالة الوجدانية بحساب دقيق ويسلب آخر مزاياها بحساب دقيق أيضا . والحساب فى الحالين خاضع لنواميس طبيعية تحسن الحساب وتقدر على أن تقيم موازنة حكيمة بين هذه العوامل الروحية وتلك بحيث لا ينال أى انسان نصيبه منها بجدارة ، والا لتحقيق هدف سام فى الارتقاء محكوم بنواميس ارتباط النتائج بمقدماتها القريبة والبعيدة . حتى ليبدو قانون التطور والارتقاء نفسه قانونا روحيا لا يمت بصلة صحيحة الى المصادفة العمياء ، مهما بدا التطور محكوما ببقاء الأقوى وتنازع البقاء ، الا اذا فهمنا الأقوى هنا بمعنى الأصلح خلقيا وروحيا ، وليس بمعنى الأصلح

جسمانيا أو بيولوجيا . بل لعل كل الصلاحية البيولوجية للبقاء ترجع فى النهاية الى صلاحية خلقية روحية .

ومادامت السعادة الوجدانية هى الأمر الوحيد الذى يستحق التعلق به والبحث عنه فلا ينبغى اذا أن نظلم القدر وأن نتهمه بالممالأة الظالمة أحيانا ، وبالقسوة المفرطة أحيانا أخرى بغير سبب واضح . فأسباب القدر قد لا يفصح عنها ولكنها حقيقية مهما كانت خافية علينا . ولا شبهة فى دورها ما دمنا نرى بأعيننا أن لكل سبب فى الوجود نتيجته المحتومة ولكل نتيجة أسبابها الضرورية القريبة والبعيدة . وأن وراء كل ألم خطأ محتوما ، كما أن وراء كل خطأ ألما محتوما .

للغفران مكانه فى نواميس الطبيعة

وهنا من حق العقل المفكر أن يتساءل : ولكن هل كل خطأ سابق يصلحه حتما ألم لاحق ؟ ألا يوجد مكان للغفران ؟ ولم نصف الله بأنه غفور رحيم اذا كانت نواميسه تقضينا من الألم بقدر ما وقعنا فيه من الخطأ ؟ ! .. والجواب أن المغفرة حقيقة كونية لا تثير عندى شبهة كما لا يثيرها قانون «الجزاء من جنس العمل» ... فان معنى الغفران هو أن وجدان الانسان يدين نفسه بنفسه عن طريق هذه النواميس الطبيعية ، ويغفر لنفسه بنفسه عن طريقها أيضا . فهو يدين نفسه عند الخطأ ، ويغفر لنفسه عند الندم واصلاح نتائج هذا الخطأ .

وهو فى الحالين حر مقيد فى وقت واحد ، فهو حر بقدر ما يملك من خيار بين الخطأ والصواب ، وهو مقيد بأن يحصد ثمرة ما زرعه من خطأ أو صواب . . . . وهكذا يبدو الغفران بهذا المعنى المحدود متسقا مع مذهبين قد يبدوان متعارضين بغير تعارض حقيقى وهما مذهبا الحرية والجبرية على ما سنعود اليه فى حينه . فكلما اتجه وجدان الانسان الى الندم على أفعاله عند عدم اتساقها مع نواميس الحياة الخلقية كلما كان له أن يؤمل فى الوصول الى مزيد من التناسق الصحيح معها ولو فى بعض تصرفاته ، وبالتالى الى مزيد من السعادة ومن الارتقاء فى وقت واحد . وهذه هى أقوى صور الغفران التى قد يتطلع اليها وجدان أى انسان .

والتناسق الصحيح مع النواميس الخلقية الطبيعية ليس أمرا سهلا لأنه يتوقف على مدى تناسق الشخصية . ولعل هذا التناسق هو الذى عبر عنه أفلاطون

« بالوحـدة » . فهو يرى أن الانسـان مكون من عنصرين : أولهما الجسـد بمطالبه الكثيرة ، وثانيهما النفس بملكاتها المتعددة . ومن واجب الانسان أن يخضع الجسد للنفس ، لا النفس للجسد ، وأن يخضع ملكات النفس الى العقل لأنه وحده قادر على أن يوحد بينهما ، أو بالأدق أن يوفر لهما التناسق الذى يحقق العدالة وينشر الخير . وتحقيق هذا التناسق من أهم ما تستهدفه فلسفة أفلاطون الخلقية سواء من ناحية نظرته الى الفضيلة ، أم من ناحية نظرته الى السعادة ، وهى الأمر الذى يعنينى هنا لأن الغفران معناه السعادة وانتفاؤه معناه التعاسة .

فهذا الغفران لا يجىء جزافا ، بل هو محكوم بنواميس الطبيعة التى فى نطاقها تعمل الارادة ومن ورائها العقل . وهذه النواميس تعطى الغفران للانسان الحكيم الذى يقرن ــ بحسب أفلاطون ــ الفكر بالعمـل ، ومثـال الخير بفعل الخير . وهو الذى يفهم ما فى الحياة من شر وخير فيتخذ لنفسـه منهجا يبعده عن الشر ويقربه الى الخير « ونظرة أفلاطون فى الخير باعتباره فضيلة تتفق مع نظرته اليه باعتباره سعادة . بل ان الحكمة عنده لا تتحقق الا اذا ربطنا الفضيلة بالسعادة ... والسـعادة لا تستقى قيمتها من ذاتها ، بل باتحـادها مع العقل . والذكاء وحده لا يكفى لكى نحصـل على السعادة ، لأن الحيـاة بحسب العلم والذكاء خالية من العاطفة ، والسعادة لا تتحقق الا بالعاطفة والشعور ، والسعادة اذن فى الجمع بين اللذة والعقل ، والتأليف بينهما بنسب متزنة[1] » .

وهكذ يبدو هذا الفهم لمعنى الغفران ليس متسقا فحسب مع الفهم الصحيح لموضع الانسان الحقيقى من الحرية والجبرية ومن نواميس الأخلاق ، بل ولموضعه من عدالة الله ، ولموقفـه من ارادته الحرة ، ولموقف وجدانه من هذه العـدالة ومن البحث المشروع عن طريق الندم الى الظفر بالغفران وبالتالى بالسعادة . وهذا كله ان كان ينفى أمرا فهو الفهم الخاطىء للقدرية المطلقة ، بمعنى التعذيب المطلق أو الغفران المطلق بلا منطق ولا قيود .

---

(١) عن « مقدمة فى الفلسـفة العامة » للدكتور يحيى هويدى ص ٢٣٩

الباب الرابع

فى الإرادة والعقل

مما لا ريب فيه أن مدار البحث فى التسيير والتخيير ينبغى أن يكون فى محاولة تحديد دور العقل والارادة فى تسيير دفة حياة الانسان ، فهل يملك الانسان حقا ارادة حرة ولو الى حد ما ؟ وعقلا مفكرا ولو بمقدار ما ؟

ويبدو أن القول بأن للانسان عقلا مفكرا ــ ولو بمقدار ما ــ لا يثير فى الفلسفة اعتراضا جديا ، أو بالأقل لا يصح أن يثير هذا الاعتراض الجدى . أما القول بأن للانسان ارادة حرة ــ ولو بمقدار ما ــ فقد كان محلا لاعتراضات ضخمة من الجبريين أو القدريين ، بحيث أن موضوع التسيير والتخيير كاد أن ينحصر ــ مع الزمن ــ فى هذا التساؤل الوحيد ، وهو هل للانسان ارادة حرة أم لا ؟ ... وفى اثبات حرية الارادة الانسانية دحض مباشر لجميع حجج الجبرية أو القدرية فى كل صورها .

ولذلك فانى سأعنى فى الباب الحالى عناية خاصة بموقف الفلسفة ــ بوجه عام ــ من حرية الارادة ، وسأتعقب هذا الموقف من العصور الماضية حتى العصر الحديث ، ومن الفلسفة النظرية الى الفلسفة الوضعية أو ذات الطابع الوضعى التى يمثلها أصدق تمثيل بعض فلاسفة القرن العشرين ، لأنى أعتقد أن هذه الفلسفة تتضمن بذاتها أقوى الحجج التى يصح أن يستند اليها مذهب حرية الاختيار فى وجه مذهب الجبرية أو القدرية .

ولهذا السبب نفسه فانى أفضل أن أجعل الحديث فى الارادة سابقا على الحديث فى العقل . فالارادة الحرة ــ كمبدأ مجرد ــ لا تزال ــ كما قلت ــ محل نزاع بين الجبرية والحرية ، حين أن العقل المفكر ــ كمبدأ مجرد ــ ليس محل نزاع اطلاقا ، أو بالأقل لا يمثل نفس الأهمية فى أرض النزاع بين المذهبين

المتعارضين . ولقد تعود رجال القانون أن يبدأوا مناقشاتهم بالمشكلات التى يصح أن تتصارع فيها الآراء صراعا جديا ، كيما يتبعونها بما لا يصلح فيه الصراع الجدى فى الرأى . ولا أجد ما يدعونى لمخالفة هذا الأسلوب فى الباب الحالى ؛ بل لعله من ألزم ما يكون فيه للوصول الى المزيد من الايضاح والاقناع .

وفيما يلى سأعرض لموقف الفلسفة العامة من الارادة والعقل فى فصول ثلاثة متتابعة أعالج فى أولها موضوع «حرية الارادة فى الفلسفة الاغريقية» ، وفى ثانيها موضوع « حرية الارادة فى الفلسفة الوسطى والحديثة » ، وفى ثالثها « بعض الجوانب العامة فى الارادة والعقل » .

الفصل الأول

حرية الارادة
فى الفلسفة الاغريقية

يمكن القول بوجه عام بأن الفلسفة الاغريقية تقوم ــ فى جوهرها ــ على التسليم بأن للانسان ارادة حرة ، هذا التسليم الذى دفع أرسطو الى القول بأن « الفضيلة والرذيلة اراديتان . يشهد بهذا الضمير ، وتصرف الشارعين فى توزيع المكافآت وتوقيع العقوبات ، وتقدير ظروف الحرية والاكراه ، والجهل غير المقصود » . كما دفع أفلاطون الى القول بأن الشخص الذى اختار الفضيلة أو الرذيلة هو المسئول ، وليست السماء مسئولة عن الخطأ .

ولم يحاول أبرز فلاسفة الاغريق الوقوف طويلا عند تأكيد حرية الارادة ، لأن الاعتقاد فيها كان شائعا لديهم بوصفه بديهية لا تحتاج الى كثير برهان ، ولعل اعتمادهم الأقوى كان على شهادة الشعور والوجدان التى اعتبرت فيما بعد أقوى شهادة على توافر هذه الحرية .

ومع ذلك فان فلسفات القدرية والضرورة وما اليهما كان لها صداها فى بعض المذاهب الفلسفية عندهم ، وبخاصة عند بعض الرواقيين(١) . وفى هذا يقول الدكتور زكريا ابراهيم ان « اليونانيين قد تصوروا الضرورة على نحوين ، فقالوا أولا بوجود ضرورة عمياء يخضع لها الآلهة والناس على حد سواء ، كما تخضع لها الكائنات الحية وغير الحية بدون تمييز ، بل حتى زيوس نفسه كبير الآلهة لابد أن يخضع لها . ولكنهم قالوا أيضا بوجود ضرورة أخرى يقتضيها القانون الأخلاقى ، باعتبار أن ثمة نظاما أخلاقيا ينبغى أن يخضع له المرء حتى يسير فى حياته سيرا مستقيما ، وهنا تتمثل الضرورة فى صورة قانون كلى عام يجب أن تسير الحياة الانسانية وفقا له .

---

(١) تتميز الفلسفة الرواقية بالانتصار لحقوق الأفراد ازاء السلطة العامة ، والتمسك بوجود نواميس خلقية طبيعية يعتبرونها أسمى وأسبق من القوانين الوضعية ، ومن التقاليد والعادات أيضا .

فاذا ما نظرنا الى مذاهب فلاسفة اليونان ، وجدنا أن الضرورة قد ظهرت عند ليوقبس Leucippus الذى قال بوجود قانون يسبب انفصال الذرات من الخليط الأول وانحدارها الى الكون من أجل تكوين الأشياء . كما ظهرت عند برمنيدس Parménides الذى جعل من الضرورة الهة تمثل مركز العالم . كما وردت أيضا عند أفلاطون فى أسطورة الار Er التى تجعل الكون يدور حول محور الضرورة ثم ظهر التعارض بين الحرية والضرورة بشكل واضح عند مفكرى اليونان حينما ناصر الأبيقوريون[1] الحرية ، بينما نادى الرواقيون بالضرورة .

أما عند أبيقور فقد تحول المذهب الذرى الذى نادى به من قبل دمقريطس من مذهب ميكانيكى قوامه الضرورة ، الى مذهب ميكانيكى أيضا قوامه الصدفة Le hasard والصدفة هنا تعبر عن قدرة الذرات على الانحراف Clinamen بفعل تلقائية خاصة تخرج بها عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة . فهى مبدأ ديناميكى يخرج بالذرات عن ضرورة القوانين الآلية التى ذهب اليها دمقريطس من أجل تفسير نشأة الكون . وقد تصور أبيقور النفس على هذا الأساس فقال انها ذرة دقيقة تملك مثل هذه القدرة ، قدرة الانحراف عن الطريق الأصلى ، وبالتالى فقد نسب اليها حرية خاصة تسمح لها بأن تنعزل عن نطاق الآلية ، منحرفة عن الخليط الخارجى الشامل .

ومعنى هذا أن الأبيقوريين قد عارضوا فكرة الرواقيين عن الجبرية الشاملة : كما عارضوا أيضا سائر المذاهب الدينية القائلة بالقضاء والقدر ، ثم انتهوا الى القول بحرية خالصة قد لا تبعد كثيرا عن حرية الاستواء أو عدم الاكتراث indifference

والواقع كما يقول الأبيقوريون انه لا فائدة من أن نقضى على الخوف من الآلهة، اذا كنا سنستبدل بارادة الآلهة التى لا تقهر ارادة أخرى أشد هولا وأصلب عودا ، ألا وهى القدر نفسه .

---

(١) تتميز الفلسفة الأبيقورية بالنزعة المادية ، وبمعاداة الدين عن طريق القول بأن التوقف عن الاعتقاد فى الدين أدعى للايمان بالآلهة من الايمان به ، كما تتميز بالقول بأن التماس الأمان هو المثل الأعلى ، ومثله التماس تحقيق اللذات المختلفة عن طريق اطلاق العنان للحرية الفردية .

ولكن الارادة على حد تعبير أبيقور نفسه ، تفلت من طائلة القضاء والقدر . فالحرية اذن حقيقة لا سبيل الى الشك فى صحتها ، وان كان الأبيقوريون يخلطون فى النهاية بين الحرية والصدفة .

أما الرواقيون فانهم يأخذون بنظرية سقراط فى أن الفضيلة علم والرذيلة جهل، بمعنى أن الانسان اذا رأى بوضوح ما ينبغى أن يفعله فهو لابد فاعله ، لأن لفكرة الخير من القوة ما يجعل من المستحيل على المرء أن يعرف الخير دون أن يعمل بالضرورة وفقا له . فالحكيم فى نظر الرواقيين من عرف قوانين الوجود ، فعمل على أن تطابق ارادته الباطنة تلك القوانين . والرواقيون ينسبون الى الفرد حرية باطنة هى التى تنقذه من ضربات الحظ وعوارض الصدفة وتقلبات الناس . والارادة عندهم هى مبدأ هذه الحرية الباطنة ، من حيث أن الارادة هى القدرة على التحكم فى الذات والسيطرة على النفس والاستقلال عن كل قوة خارجية ....

وهكذا نصبت الرواقية الارادة كمبدأ مستقل مقابل الأشياء ، وجعلت الحرية مرادفة لشعور الانسان بذاته وقدرته على التحكم فى نفسه . وبعد أن كانت الفلسفة اليونانية تجعل الخير باطنا فى « موضوعات » عقلية ، ومرتبطا تماما بالمعقول الأسمى ، أصبح الخير عند الرواقيين باطنا فى الذات الأخلاقية نفسها ، وصارت الارادة ذاتها هى المبدأ الأول ... يقول ابكتاتوس صراحة : « ان خيرنا وشرنا لا وجود لهما الا فى ارادتنا ذاتها » . فالخير الحقيقى انما يوجد حيث توجد الارادة الخيرة »[1] .

ويراعى أن التسيير المستمد من دور نواميس الطبيعة عند بعض الرواقيين متداخل مع التخيير المستمد من الارادة الحرة كمبدأ مستقل ، كما أن التسيير المستمد – فى رأى أبيقور – من النظر الى النفس كذرة محكومة بقوانين آلية متداخل مع التخيير المستمد من قدرة هذه الذرة على الانحراف تلقائيا والخروج عن نطاق السكون الشامل والمادة الخالصة . فالتداخل بين التسيير والتخيير واضح فى المدرستين معا ، بما يتعذر منه امكان القول بأن احداهما مدرسة « ضرورة » والأخرى مدرسة « حرية » .

---

(١) عن « مشكلة الحرية » طبعة ثانية ص ٤٩ – ٥٢

الفصل الثانى

حرية الارادة
فى الفلسفة الوسطى والحديثة

عنى لفيف من كبار فلاسفة الغرب فى العصرين الوسيط والحديث بتأكيد حرية الارادة الانسانية ولو الى حد ما ، وأقاموا على ذلك البراهين الفلسفية المتنوعة . ومن هؤلاء بترتيب تاريخى القديس أوغسطين وديكارت وهما من فلاسفة العصر الوسيط ، ثم كنط ، وفيشته ، وهيجل ، ورافيسون ، ورينوفييه،ووليام جيمس، وبرجسون ، وسارتر ، وهم من فلاسفة العصر الحديث . وفيما يلى نقدم نبذة عن فلسفة كل منهم فى مبحث على حدة :

المبحث الأول

موقف القديس أوغسطين
من حرية الإرادة

تناول عدد محدود من فلاسفة العصر الوسيط موضوع حرية الارادة الانسانية ومنهم مثلا القديس أوغسطين **Saint Augustin** (٣٥٤ ــ ٤٣٠) الذى لم يعبأ بانكار أفلوطين لها . وراح يصف هذه الارادة بأنها تمثل « القدرة على قبول تصور أمر ما أو رفضه . فليست الحرية اذا القدرة على الاختيار بين الخير والشر ، لأن اختيار الشر نقص ، ولو كان شرطا للحرية لما كان الله حرا ، وكيف لا يكون الله حرا وهو واهبنا الحرية ؟ . وأول دليل على الحرية شهادة الوجدان : فاذا لم تكن الارادة التى بها أريد ولا أريد ملكا لى فلست أدرى ما الذى أستطيع أن أقول عنه انه ملك لى ؟ !

والذى يجادل فى وجودها واقع فى عماوة تمنعه من أن يرى الى أى حد حججه الباطلة الكافرة صادرة عن الارادة نفسها . بالحرية تنكر الحرية ، وانكارها يحمل معه التناقض . والناس مجمعون على المدح والذم والاثابة والمعاقبة بنــاء على

ما يشعرون فى أنفسهم من حرية . ويؤيد الحرية اختلاف الأفعال فى ظروف متشابهة، مما يبين استقلال الأفعال عن الظروف . ويؤيدها أيضا أن أوامر الله ونواهيه تكون لغوا اذا لم نكن مسئولين عن أفعالنا ، اذ لا تكليف ولا تبعة بغير حرية . فالانسان رب أفعاله ، ولا يخضع لقدر أعمى » .

كما يقول هذا الفيلسوف أيضا «للارادة قانون يجب اتباعه ، وهو قانون طبيعى ندركه حالما ننظر فى أنفسنا وفى الأشياء ، فان هذا النظر يظهرنا على أن لكل موجود ماهية ثابتة ونظاما وميلا طبيعيا الى غايته . الموجود غير العاقل يتجه الى غايته طبعا ، والموجود العاقل يتجه اليها بادراك وحرية . ومتى علمنا ذلك لزم لدينا أن علينا احترام هذا الترتيب ، اذ يستحيل أن يضعه الله ثم لا يريدنا على احترامه ، فما القانون الا أمر باحترام الطبائع ونظامها لتحقيق النظام العام . وعلى هذا فالخير خير لأنه يطابق النظام ، والشر شر لأنه يعارضه . وطاعة القانون فضيلة تستحق الثواب ، ومخالفته رذيلة تستحق العقاب . والمبدأ الأساسى للقانون الخلقى هو : اخضاع الحواس للعقل ، واخضاع العقل لله ، بحيث تتجه حياتنا كلها الى الحصول على الله ، لأن ذلك هو الترتيب الطبيعى ، والمجرمون أنفسهم يسمعون صوت القانون فى ضمائرهم ويحاولون خنقه فلا يفلحون » .

ويقرر أيضا أنه « كما أن الحرية محدودة بطبائع الأشياء ، فان أفعالها تابعة لله الذى هو وحده مطلق . وقد برزت هذه القضية وذاعت بمناسبة قضية مناقضة لها قام راهب اسمه بيلاج يذيعها ، وينشىء شيعه تعلم أن للانسان دائما ووحده ومن تلقاء نفسه أن يريد الخير وأن يفعله ، دون احتياج لنعمة الهية ، فان وجدت النعمة ظلت خارج الارادة عديمة التأثير فيها . وعلى ذلك فلا اختيار من جانب الله يقرر مصير كل مخلوق ، بل كل ماهنالك سبق علم الله بالمستقبل . فعارض أوغسطين هذه البدعة معارضة شديدة . قال أولا : من المحال ألا يعلم الله المستقبل ، ومن المحال أن يعلم أفعال المخلوقات من المخلوقات أنفسها ، فيكون منفعلا بها وهو العلة الفاعلية الأولى ، بل ان كل ارادة خاضـــعة لله حتما ، غير أن الارادة الصالحة تخضع حرة ، والارادة الشريرة تخدمه خدمة الأمة . ثانيا : أن النعمة الالهية ضرورية لكل فعل خير ، وبنوع خاص فى المجال الفائق للطبيعة ، أى للايمان

بالحقائق الموحاة ، واعطاء الأفعال خيريتها فائقة الطبيعة . الأفعال أفعال الانسان ، ولكنها أيضا أفعال الله ، بحيث يكون لها علتان احداهما خاضعة للأخرى فاعلة بتوجيهها وقدرتها . فليست النعمة ملاشية للحرية ، وانما هى معينة لفعل الخير . وليس سبق علم الله بالأفعال حجة ضد الحرية ، فان توقع الفعل الحر ، ولو كان توقعا محققا لا يرفع عنه صفة الحرية . ان الله يتوقع الفعل ، واذن سيكون الفعل ، والله يتوقع الفعل حرا صادرا عن ميل الارادة واختيارها ، واذن سيكون الفعل حرا مختارا . مم يمكن أن تشكو الارادة ؟ ان الله هو الخير بالذات ، ولا يوجه المخلوق الا للخير ، والخير هو المطلوب ، ولأجل هــذا أعطانا الله العقل نعلم به الخير ، وأعطانا المحبة نميل بها الى الخير المعلوم ، والعقل والمحبة مبدآ الحرية . وكلما طاوعنا هدى العقل وتحررنا من الشر ازدادت الارادة حرية »[1] .

المبحث الثانى

موقف ديكارت

من حرية الإرادة

من أبرز فلاسفة الحرية الفرنسى رينيه ديكارت René Descartes (١٥٩٦ ــ ١٦٥٠) فيلسوف الشك المعروف . ومن أقواله فيها « عا أن الارادة متسقة المدى بطبيعتها ، فانها لمزية عظمى أن تكون لنا القدرة على العمل بواسطتها ، أى العمل بحرية ، وأن نصبح بذلك سادة أفعالنا ، ومن ثم جديرين بالمدح عندما نحسن قيادتها . فكما أننــا لا نمتدح الآلات التى نراها تتحرك على أنحاء كثيرة مختلفة تتفق وما نطلبه منها ، وذلك لأن هذه الآلات لا يصدر عنها الا ما كان ناتجا عن تركيبها الآلى . وكما أننا نوجه المدح لصانعها الذى كانت له القدرة والارادة على تركيبها بحذق عظيم ، فكذلك لأن لنا القدرة على اختيار الصدق حينما نميزه عن الكذب فلابد أن يكون لنا من الفضل أكثر مما لو كان اختيارنا هذا أمرا محتوما يضطرنا اليه مبدأ خارج ارادتنا .

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم ص ٤١ ــ ٤٣

كما يقول ديكارت أيضا « من البين أن لنا ارادة حرة قادرة على القبول أو الرفض كيفما تشاء ، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بداهة . وقد قام الدليل الواضح على ذلك فيما سبق ، اذ فى الوقت الذى وضعنا فيه كل شيء موضع الشك ، وافترضنا فيه أن خالقنا يستخدم قدرته على خداعنا من كل وجه ، كنا ندرك فى أنفسنا من الحرية ما يمكننا من الامتناع عن تصديق كل ما لم نعرفه معرفة تامة . وهذا الذى أدركناه ادراكا متميزا ، وكنا غير قادرين على الشك فيه أثناء هذا التعليق الشامل لأحكامنا(١) ، فهو لا يقل يقينا عن كل ما سبق العلم به ...

ولكن بما أن ما علمناه عن الله بعد ذلك يؤكد لنا أن قدرته هى من العظمة بحيث نأثم لو فكرنا فى أنه كان من الممكن أن نفعل شيئا لم يقدره من قبل ، فمن السهل وقوعنا فى مشكلات كبيرة جدا لو حاولنا أن نوفق بين حرية ارادتنا وأوامر الله ، أى أن نفهم أو نستوعب مدى حريتنا ، وتقدير العناية الأزلية ، وكأننا نحيطهما بعقلنا » .

ويقول ديكارت أيضا عن التعارض الظاهرى بين حريتنا وبين سبق التقدير « ولكننا لن نجد صعوبة ما فى التخلص من تلك المشكلات ، اذا لاحظنا أن فكرنا متناه ، وأن قدرة الله الكاملة لا متناهية ، تلك القدرة التى عرف بها من الأزل ، وأراد كل ما كان وما يمكن أن يكون . وعلى ذلك ، كان لنا من العقل ما يكفى لأن نعرف بوضوح ، ونميز أن تلك القدرة فى الله ، لا لأن نفهم مدى تلك القدرة الى الحد الذى نعلم عنده كيف تسمح بأن تكون أفعالنا حرة تمام الحرية غير محتومة على الاطلاق . ونحن من جهة أخرى على يقين من الحرية ، وعدم التعيين القائمين فينا بحيث لا نعرف بوضوح شيئا أكثر . وعلى ذلك لم تكن قدرة الله الكاملة مانعا من تيقنناهذا ، واننا نخطىء لو شككنا فيما ندركه فى أنفسنا ، ونعلم وجوده

(١) يقصد شكه الشامل والسابق ليقين وجوده . راجع « ديكارت » للدكتور نجيب بلدى ص ٢١١ وما بعدها .

فينا بالتجربة . وذلك لأننا لا نفهم شيئا آخر نعلم أنه بالطبيعة ممتنع على الفهم »[1] .

وهكذا سمح فيلسوف الشك لفلسفته أن تشككه حتى فى وجوده الخاص فلا يصل الى الاقتناع بهذا الوجود الا لأنه يفكر « أنا أفكر فأنا موجود » ، ولم يسمح لها أن تشككه فى أن له حرية ، وأنه يتمتع بارادة حرة « ارادة قادرة على القبول أو الرفض كيفما تشاء ، بحيث يمكن اعتبار هذه الحقيقة من أكثر الأمور بداهة » على حد قوله .

المبحث الثالث
موقف كنط
من حرية الإرادة

يعد إمانويل كنط Emmanuel Kant (١٧٢٤ — ١٨٠٤) أبرز فلاسفة الحرية الانسانية من الألمان ، وأقواهم تأثيرا فى فلاسفة القرن الثامن عشر « ولقد قيل عن سقراط انه يشطر الفلسفة اليونانية شطرين : ما قبله وما بعده . ودعى ديكارت أبا الفلسفة الحديثة واعتبر الحد الفاصل بين القديم والجديد فى تطور الفكر الأوروبى . كذلك نقول عن كنط انه يشطر الفلسفة الحديثة نفسها شطرين . أجل لقد أخذ الشيء الكثير عمن سبقوه ، من ديكارت الى هيوم وروسو ، وجرى فى تيارهم ، ولكن تفكيره أدى به الى وجهة جديدة سيطرت على القرن التاسع عشر .... »[2] .

ويقول كنط فى تعليله لحرية الارادة : « ليس الواجب ممكنا الا بالحرية ، ووجوده يدل على وجودها ، وهما معنيان متضايفان . فانه اذا كان على الانسان واجب كانت له القدرة على أدائه ، وكان فيه الى جانب العلية الظاهرة علية معقولة مفارقة للزمان تضع القانون وتفرضه على نفسها . فالحرية خاصة الموجودات العاقلة

(١) عن « ديكارت » المرجع السابق ص ٢١٣ ، ٢١٤

(٢) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » ١٩٦٢ للدكتور يوسف كرم ص ٢٠٨

بالاجمال ، فان هذه الموجودات لا تعمل الا مع فكرة الحرية ، وهى اذن من الوجهة الخلقية حرة حقا .

وبعبارة أخرى أن للقوانين الواجبة نفس القيمة بالاضافة الى موجود حر ، وبالاضافة الى موجود لا يستطيع أن يعمل الا مع تصور حريته ، وذلك هو المعنى الذى يحق لنا به اضافة ارادة حرة لكل موجود عاقل . فالحرية والقانون يؤكدان العالم المعقول . والانسان عضو فيه من حيث خضوعه لقوانين عقلية بحتة ، وهذا ظاهر فى نفس كل انسان ، حتى المجرم . فانه يقر بسمو الفضيلة التى يخالفها ، فهو باقراره هذا يلاحظ العالم المعقول . فالقانون علة علمنا بالحرية والحرية علة وجود القانون . القانون يبرهن على الحرية ، والحرية تفسر القانون . وفكرة العالم المعقول واسطة التركيب بين الارادة المنفعلة بالميول وبين الارادة المشرعة الكابتة .

على أن هذا العالم المعقول ليس موضوع علم أصلا ، ولكنه « وجهة نظر » يجد العقل نفسه مضطرا للارتفاع اليها لكى يتصور نفسه موجودا خلقيا . فليس للعقل أن يحاول تفسير امكان الحرية ، فان مثل هذه المحاولة معارضة لطبيعة العقل من حيث أن علمنا محصور فى نطاق العالم المحسوس وأن الشعور الباطنى لا يدرك سوى ظواهر معينة بسوابقها . وهذه المحاولة معارضة لطبيعة الحرية نفسها من حيث أن تفسيرها يعنى ردها الى شروط وهى علية غير مشروطة . فيكفى أن يستطيع العقل استبعاد المذاهب التى تعتبر الانسان شيئا من أشياء الطبيعة فحسب ، وأن يفهم وجوب استعصاء هذه المسألة عليه لما يعلم من قصوره » . (1)

المبحث الرابع

موقف فيشته
من حرية الإرادة

هذا فيلسوف من أعمق فلاسفة الحرية الألمان وقد تأثر كثيرا بفلسفة كنط ، وهو جوهان جوتليب فيشته Johann Gottlieb Fichte (١٧٦٢ — ١٨١٤) ، وقد

(1) عن المرجع السابق ص ٢٥٣ ، ٢٥٤

تعرف اليه وعرض عليه كتابا له عنوانه « محاولة فى نقد كل وحى » ذهب فيه الى أن الوحى غير مقبول ، ما لم يكن بأكمله عقليا معقولا . وكان عبارة عن تطبيق مذهب كنط على الدين ، قبل أن يضع كنط كتابا فى هذا الموضوع .

ويقول هذا الفيلسوف « ان الحرية ليست من المعطيات الضرورية ، بل هى انتاج تلقائى . فليست الحرية واقعة بل هى فعل بدليل أننا لا نجدها فى ذواتنا كواقعة تجريبية ، أو كمعطى من معطيات التجربة ، بل نحن انما نشعر بحريتنا فى اللحظة التى نحقق فيها تلك الحرية ، واذن فان الحرية ليست شيئا مكتملا قد تم اعداده من ذى قبل ، بمعنى أنها ليست مجرد موضوع خارجى محقق من ذى قبل ، بحيث يصح أن نقول ان الحرية موجودة ، وانما هى فاعلية تخلق ذاتها وتحقق نفسها . ولهذا فهو يقول عنها انها شىء ينبغى أن يكون . ومن هنا فان الحرية التى ينادى بها لاتكاد تنفصل عن فكرة الواجب الأخلاقية أو عن فكرة الذات الحقيقية. فنحن هنا بازاء ذات ماهيتها الحرية ، ولكن هذه الحرية لا تظهر نفسها الا عن طريق العقبات التى تخلقها لنفسها ، أو « اللا أنا » le non moi التى تضعها أمام ذاتها ، وهكذا يوحد فيشته بين الحرية والواجب لكى يجعل من الحرية فى خاتمة المطاف المبدأ المطلق الأوحد . وهذا هو السبب فى أن فلسفته المثالية قد اصطلح على تسميتها بفلسفة الحرية » .[1]

فهذه الفلسفة مؤسسة على قاعدة حرية الارادة ، مع الاقرار بأن هذه الحرية متبادلة بالضرورة ، وأن نطاق الروابط القانونية يقوم بتنظيم مجالات الارادة الحرة المتبادلة . وهو يرى أن الواجب الأخلاقى يتطلب احترام حرية الآخرين بصفة مطلقة ، أما الواجب القانونى فيتطلب التبادل بين طرفين . وقد اتجه فيشته الى أن وظيفة الدولة ليست مقصورة على ضمان حريات المواطنين ، بل ان عليها واجبا ايجابيا هو أن تنظم العمل ، وتضمن لكل مواطن حق العيش من عمله .

ويقال أحيانا ان فيشته بهذا القول الأخير قد فتح ثغرة استغلت فيما بعد لتأليه سلطان الدولة ، وبالتالى فى فتح الباب للحكم المطلق كما عرفته بعض الأنظمة

---

(١) عن « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ٢٣٧ ، ٢٣٨

السياسية المستبدة كالفاشية مثلا . وهذا القول الأخير يفتقر الى اثبات ، لأن آراء فيشته من ناحية سلطان الدولة على الأفراد فى غاية التحفظ ، والرغبة فى كفالة حرياتهم الى المدى الذى لا تتعارض فيه حريات البعض مع البعض الآخر .

وليس مقتضى ذلك أنه أنكر أن للدولة دورا هاما ينبغى أن تؤديه فى مجال تنظيم الروابط القانونية بين الأفراد ، وفى مجال تنظيم العمل وضمان حق كل مواطن فى العيش الحر ، ولكن مقتضاه أن مثل هذه الأهداف العامة قد تستمد منها أنظمة سياسية واقتصادية متعددة الأشكال والأساليب . وعلى مثلها يمكن أن تستند أنظمة البغى بقدر ما تستند أنظمة الحرية . وعليها يمكن أن تستند صورة أو أخرى من أنظمة الاشتراكية بقدر ما تستند صورة أو أخرى من أنظمة الرأسمالية . ولكن الأمر المؤكد فى النهاية أن فيشته من أحسن فلاسفة الحرية الايجابية التى هى عبارة عن « فاعلية تخلق ذاتها وتحقق نفسها » ، والتى لا يمكن عزلها عن فكرة الواجب الخلقية ، بل ترتبط بين الحرية والواجب ، والحرية والتحرر ، والحرية وتحقيق الذات ، والحرية التى تتحدى كافة العقبات والسدود فى أى زمان أو مكان ، وتحت ظل أى نظام من الأنظمة السياسية أو الاقتصادية .

المبحث الخامس

موقف هيجل

من حرية الإرادة

يأتى بعد كنط وفيشته ــ فى الترتيب الزمنى ــ الفيلسوف الألمانى جورج ولهلم فردريك هيجل G. W. F. Hegel (١٧٧٠ــ١٨٣١) ويعد ــمثلهماــ من أعمق فلاسفة الحرية وأبعدهم صيتا ، ومن أكثرهم ايمانا بروحانية الانسان ، وبعصيره الأخلاقى . وهو يعتقد « أن ماهية الانسان روح ، أى شعور وحرية . ولكن الشعور والحرية على درجات ثلاث : ففى الدرجة السفلى الروح مقارن للجسم ، ينمو وينضج ويشيخ معه ، احساساته غامضة تقابلها انفعالات غامضة ، وهذه «جسمية الروح» (التى يسميها علم النفس الآن باللاشعور) . ثم يظهر الشعور الواضح فيدرك الانسان ذاته ويدرك الأشياء ، وهذان ادراكان متعارضان ،

يوفق بينهما الفهم الذى وظيفته ادراج الاحساس تحت قوانينه الأولية ، وجعل مدركات الشعور موضوعية ، ووضع الحقيقة على ما بيَّن كنط . وفوق جسمية الروح والشعور الواضح المعين بالفهم نجد العقل الذى يؤلف بينهما اذ يجعل من قوانين الشعور قوانين الحياة ، أعنى أن النظر ينقلب عمليا حين يتخذ الروح ذاته موضوعا لارادته كما قال كنط فيتفق النظر والعمل . فالروح الذاتى حين يقر بالحقيقة والقانون يقر بسمو الروح الموضوعى ويقدمه على نفسه » .

ويبلغ ايمانه بالحرية أقصى درجاته فيذهب الى أنه «مهما تبلغ الدولة من كمال، فهى ليست الغاية القصوى التى يتجه اليها تطور الروح ، وليست الحياة السياسية المظهر الأخير لنشاطه . ان ماهية الروح الحرية ، وأكمل دولة فهى لا تخرج عن كونها قوة خارجية ، لذا يصعد الروح الى أعلى من الدولة ، ويعمل على تحقيق ما يجده فى نفسه من مثل أعلى للجمال والله والحقيقة فيولد الفن والدين ، ويصير الروح المطلق بالفعل اذ يتحقق على هذا النحو فى نفس الانسان .... » .(١)

المبحث السادس

موقف رافيسون

من حرية الإرادة

من أقوى فلاسفة الحرية من الفرنسيين فليكس رافيسون **Felix Ravaisson** (١٨١٣ ــ ١٩٠٠) « فعنده نجد تمييزا للحياة عن المادة البحتة ، واقرارا للقيم الروحية التى تتضمنها شخصية الفرد ، لاسيما فى ميدان الفن والأخلاق . واذا كان رافيسون قد فرق فى رسالته « فى العادة » (٢) (١٨٣٨) بين كل من الفعل المروى والتلقائية والفعل الآلى ، حين وضع بازاء الروح تلقائية الطبيعة من جهة وآلية العالم المادى اللاعضوى من جهة أخرى ، فبدت كأنها ثلاثة حدود متمايزة عن

(١) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم ص ٢٨٠ ــ ٢٨٣

(٢) **De L'habitude**

بعضها ، فانه قد جعل منها ــ كما يبدو فى كتابه « تقرير عن الفلسفة فى فرنسا فى القرن التاسع عشر »[1] ــ درجات ترجع فى نهاية الأمر الى الروح فحسب .

ومن هنا كانت فلسفة رافيسون تعد بحق روحية . انها تمتاز ــ كما يقول لاشيلييه[2] ــ عن تلك الروحية التى تذهب فحسب الى وضع الروح فوق الطبيعة دون أن تقيم بينهما أى رباط ، لأن الروحية عند رافيسون تطلب تفسير الطبيعة نفسها بواسطة الروح ، وتذهب الى أن الفكر اللاشعورى الذى يعمل فى الطبيعة انما هو عينه الذى يصبح شعوريا فينا ، وهو لا يعمل الا من أجل أن يتاح له انتاج جهاز عضوى يسمح له بالانتقال من الصورة اللاشعورية الى الصورة الشعورية . ففلسفة رافيسون تنظر الى العالم المادى كما تنظر الى الشعور وترى الروح فى كل شيء . وعلى الرغم من أن كتابات رافيسون كانت قليلة العدد الا أنها قد تركت أثرا عميقا فى الفكر الفرنسى . أجل ان طابع الفكر الفرنسى يرجع أصلا الى مين دى بيران Maine De Biran وطريقته النفسية فى معالجة المسائل الميتافيزيقية والدينية ، غير أن التيار المباشر الذى أعد لفلسفة برجسون هو التيار الصادر عن رافيسون ومذهبه الروحى الحيوى ....

ان هذه الفلسفة رغم انتمائها فى بعض نواحيها الى تصويرية كنط فانها لاتقف عند اعتبار الفكر شرطا للربط بين الظواهر التجريبية ، واعتبار الظواهر التجريبية، وما تتضمنه من حتمية ، شرطا لوجود الفكر ، وانما هى تمضى لتضع فوق هذه الحتمية مبدأ آخر هو الغائية . ان الآلية لا تفسر الا الظواهر البسيطة التى يتعين فيها وجود اللاحق بوجود السابق « والفكرة التى تعتمد فحسب على ما فى الطبيعة من وحدة آلية تنزلق ... على نحو ما الى سطح الأشياء دون أن تغوص فى الأشياء ذاتها ــ وهى اذ تكون غريبة عن الحقيقة تفتقد هى نفسها الحقيقة ، ولا تكون الا صورة فارغة وامكانية مجردة لفكرة ما » .[3]

---

(١) Rapport Sur La Philosophie en France

(٢) An. Lalande : Vocabulaire Technique et Critique De La Philosophie 1926 p. 793.

(٣) Jüles Lachelier : Du Fondement De L'induction 1933 p. 77.

فالآلية اذن ليست كافية ، أو هى لا تفسر وحدة التجربة فى الظواهر الكيميائية والبيولوجية ... فلأجل تفسير هذه الوحدة يلجأ لاشيليه الى الغائية حيث يتعين وجود الأجزاء ، لا بالظواهر السابقة عليها كما هو الأمر فى الآلية ، وانما بمقتضى فكرة الكل . وهذا يعنى أن الغائية ليست ـ كما تصورها كنط ـ مجرد مبدأ تنظيم يضعه الفكر كى يتيح لنا أن نفهم العالم على نحو مرض لغرائز عقلنا ، وانما هى المبدأ الذى يخضع له العالم وما فيه من وحدة حقيقية تمثل بصفة خاصة فى الكائنات الحية . فالغائية هى المقولة الحقة للوجود ، وعليها يقوم الاستقراء العلمى » . (١)

المبحث السابع

موقف رينوفييه

من حرية الإرادة

من أحسن فلاسفة الحرية أيضا الفرنسى شارل رينوفييه Ch. Renouvier (١٨١٥ ـ ١٩٠٣) الذى تأثر كثيرا بفلسفة جول لكييه Jules Lequier (توفى فى سنة ١٨٦٥) وقال عنه ، انه الرجل الذى قشع الغشاوة عن عينيه ، وعلمه ما الحرية وما اليقين ، وما العلاقة بين الحرية والايمان « فكانت الحرية ـ على حد وصف الدكتور يوسف كرم ـ الركن الأول من أركان مذهبه ، وساقته الى نقد كل مذهب يعتبر الحياة الخلقية مظهرا ضروريا لقانون كلى أو لموجود مطلق ، أعنى الآلية العلمية ، والجبرية التاريخية ، والدين . وقادته دراسته الرياضية الى العناية بفكرة اللانهاية ، فرأى أن العدد اللامتناهى ممتنع ، وأن كل مجموع واقعى يجب أن يكون متناهيا ، فكان التناهى ركنا آخر من أركان مذهبه ساقه الى نقد كل نظرية من نظريات الاتصال التى تضع بين الأشياء فوارق غير متناهية فتتدرج من شىء الى آخر تدرجا متصلا ، وجاء هذا النقد موافقا لموقفه من الحرية والأخلاق . ودرس ديكارت وكنط وهيوم ، فأخذ بالتصورية وبنسبية المعرفة ...

---

(١) عن كتاب « بين برجسون وسارتر : ازمة الحرية » للأستاذ حبيب الشارونى ١٩٦٣ ص ١٢ ، ١٣

ويعتقد رينوفييه « أن الحرية هى الحقيقة الأولى فى ميدان المعرفة ، وهى مسلمة من المسلمات يستخدمها الجبرى نفسه حين يختار الجبر والضرورة مبدأ أول ، ومع هذا الفارق وهو أنه يناقض نفسه بينما المؤمن بالحرية يتفادى التناقض. ورينوفييه فيما يخصه يختار الايمان بالعقل ، واصطناع مبدأ عدم التناقض الذى هو عمـاد العقل . كما يذهب الى أن فكرة الله ما هى الا فكرة النظام الخلقى الضامن لخلود النفس ومطابقة السعادة والفضيلة على ما قال كنط ... » .(١)

كما يعتقد رينوفييه « أن حرية الارادة ليست ينبوع الحياة الأخلاقيةفحسب، بل ينبوع الحياة العقلية أيضـا باعتبار أنه لا يمكن أن يكون ثمة يقين بدونها . ويذهب الى أن كل تصميم تتخذه الارادة هو فى حد ذاته حكم jugement ، فهو ينطوى على سبب يبرره أو مسوغ يفسره ، ولكنه وان كان يرفض حرية عدم الاكتراث يقرر أيضا أننا سـادة أحكامنا ، كما أننا سـادة عواطفنا وبواعثنا ودوافعنا ، بل نحن نستطيع فعلا أن نضيف الى سلسلة تلك البواعث بواعثأخرى جديدة ....

كما يقول « ان الحرية مبدأ يثبت ذاته بذاته . فهى الأصل فى الأحكام المنصبة على صواب أو خطأ كل المبادىء التى يرقى اليها العلم ، وبالتالى فانها مبدأ المعرفة ، ولكن هذا معناه أن رينوفييه يجعل العلم متوقفا على الاعتقاد croyance والاعتقاد متوقفا على حكم الارادة التعسفى ، أعنى على تلك البداية المطلقة التى تضع أفعالها وضعا كما تضع أحكامها بفعل تعسفى مطلق .

والواقع أنه يقرر بوضوح أنه ليس ثمة تجربة مباشرة أو دليل أولى يمكن أن تثبت به الحرية أو الجبرية ، بل نحن نشعر فقط بضرورة الاختيار فيما بين الحرية أو الجبرية ، دون أن تكون ثمة مبررات عقلية تدفعنا الى اختيار هذه دون تلك . فاذا ما فكرنا فى هذه الضرورة نفسها ـ ضرورة الاختيار ـ وجدنا أنه اذا قررنا وجود الضرورة فان هذا التقرير لا بد أن يحتمل الصدق أو الكذب فاذا كانصادقا كاناليقين الموجود لدىَّ عنه واقعةضرورية ، ولكن اليقينالموجود

---

(١) عن « تاريخ الفلسـفة الحديثة » المرجع السابق طبعة ١٩٦٢ ص ٣٧٧ ــ ٣٧٩

لدى شخص آخر عن الحرية هو أيضا ضرورى ... وأنا اذا قررت وجود الحرية فان هذا التقرير اما ان يكون صادقا أو كاذبا ، فان كان كاذبا فانه من المؤكد أنتى على خطأ ولكننى بلا شك أربح الكثير من المزايا العملية ، لأنتى أتوصل عن طريقه الى الاعتقاد بالمسئولية الأخلاقية ، والثقة فى ذلك المستقبل الذى يتوقف (جزئيا) على اختيارى نفسه . وأما اذا كان تقريرى للحرية صادقا فستكون الحقيقة فى هذه الحالة مسايرة للمنفعة العملية وبالتالى فانتى مقود فى ـ نهاية الأمر ـ وفقا لهذه البواعث المعقولة ، الى أن انتصر لعالم تكون فيه ذوات حقيقية ، أى أشخاص حرة تستطيع بفكرها ان تفصل فى وجودها ، وتملك بمقتضى ارادتها الحرة أن تحدد مقصدها بذاتها[1] » .

المبحث الثامن

موقف وليام جيمس

من حرية الإرادة

من أعلام الفلاسفة المؤمنين بحرية الارادة فى هذا القرن وليام جيمس W. James (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) وهو فى نفس الوقت من أعلام المذهب البراجماطى القائم على التجريبية الأصيلة التى تستند الى أن الواقع العملى هو مقياس الصحة فى كل شيء ، ولذلك فان أساليب هذا المذهب فى الوصول الى الحقائق يمكن اعتبارها تطبيقا عمليا للأسلوب الوضعى فى التفكير كما نادى به أوجست كونت وهربرت سبنسر ، ومن نحا نحوهما ...

وعن حرية الارادة يكتب وليام جيمس قائلا : « وهل ثمة دليل أوقع على يقيننا يقينا ثابتا بحقيقة واقعية من أننا نستطيع الاختيار ، ونقدم على المغامرة ، ونقبل على المخاطرة ، ونواجه المستقبل . فى وسع البعض أن يزعم أن هذا الشعور بالتعدد وبالامكانيات التى تقبل التحقق كلها على قدم المساواة ، وبتدخلنا الحرفى صف واحدة دون الأخرى ، فى وسع البعض أن يزعم أن هذا الشعور لا يعدو أن

(١) عن كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ١٨١ ، ١٨٢

يكون وهما من الأوهام[1] فليس لدينا على ذلك وسيلة تجريبية ندحض بها فرصة الحتمية ، مادمنا لا نستطيع أن ندير الى الوراء عجلات الزمن ، ونبرهن على أن مجرى الأحداث كان يمكن أن يكون مختلفا عما رغبناه عليه .

ودليل حرية الارادة لا يمكن أن يتحقق تجريبيا الا بهذه التجربة الباطنية أعنى تجربة الاختيار . ولما كان الثمن الذى تتقاضانا اياه هذه التجربة لتعلن أنها صادقة أو باطلة ينطوى فى ذاته على الاختيار ، فاننا نجد أنفسنا محصورين منطقيا فى دائرة مغلقة لا مخرج منها اللهم الا بالالتجاء الى سلطة أخرى غير سلطة المنطق . ولذلك قيل اننا نؤيد الحرية بفعـــل من أفعال الحرية ، بيد أن أولئك الذين يتشبثون بالحتمية وينظرون شذرا الى الشعور بغموض المستقبل وبانطوائه على امكانيات عديدة ، ويعتبرون وهما ذلك الدور الذى نؤديه نحن فى الواقع ، لا يستطيعون أيضا أن يؤيدوا موقفهم ، ذلك لأنه لا جدوى من الاستناد الى الحجة القائلة بأن الفاعل الحر قد اختار فى الواقع طريقا معينا ، فذلك لا يبرهن على أنه لم يكن مفر من هذا الاختيار ، ولم يكن فى وسعه اختيار طريق آخر[2] ... » .

وفى هذا الشأن يقرر الدكتور محمد فتحى الشنيطى « أن عناية جيمس كانت منصبة بالأكثر على دحض الاعتراضات على حرية الارادة منها على تأييد حرية الارادة بايراد الحجج عليها . الا أن أنصار الحتمية فى بغضهم للحرية قد وضعوا على بابها جميع الأوزار . من ذلك أن أحد معاصرى جيمس ذكر أنه اذا كان هنالك حرية ارادة فمن يدرى ربمـــا أقدم أغلب سكان لندن على الانتحار ؟! ولم يكن جيمس ليجد مشقة تذكر فى الرد على هذا الزعم ، فان امكانيات المستقبل التى نختار بينها محدودة بامكانيات البيئة وبخصائص شخصياتنا ، وعلى ذلك فحريتنا ليست حرية مطلقة من كل قيد ، بعيدة عن كل حد ، اذ فى وسعنا

---

(١) انظر فى ذلك ص ١٤٥ من كتاب جيمس « بعض مشكلات الفلسفة » ، وص ٢٥٠ من كتابه « معنى الحقيقة » ، وص ٣٢٤ من كتابه « عالم متعدد » .

(٢) عن كتاب « وليم جيمس » للدكتور محمد فتحى الشنيطى الطبعة الأولى ١٩٥٧ ص ١٥٨ ، ١٥٩

أن نحدد ما يمهد لأعمالنا ، وما يكتنفها من ظروف وملابسـات تدعو اليها ، وتهيئنا لها .

فحين أستيقظ فى الصباح الباكر وأتساءل هل أواصل النوم من جديد أم أنهض فورا وأتأهب للذهاب الى عملى ؟ فهنا تتمثل حرية الارادة فى امكانية هذا الفعل أو ذاك . بيد أن هذه الحرية لا تنطوى بأى حال من الأحوال على موقف متسم بالشذوذ كأن أشعل النار فى فراشى أو اقفز من النافذة . فحريتى فى أن أواصل النوم أو أنهض وأتجه الى العمل لا تحول بين العلماء وبين تفسير موقفى ، اما بانتمائه الى الاحساس بالواجب أو التراخى فى أدائه . وعلى ذلك ففرض حرية الارادة لا يفضى بأى حال من الأحوال الى هدم الأصول العلمية التى يقوم عليها تفسير الواقع الحادث كما يروق للبعض أن يزعم . فالحرية هنا بعيدة كل البعد عن الفوضى . الحرية هنا حسم بين فرضين ممكنين رغم ما بينهما من تعارض وتنافس[1] ...

ومن الواضح أن الحقيقة عند جيمس لا وجود لها فى العقل ، وانما هى قائمة فى التجربة الحية ، وفى الحاضر الماثل . فى ذلك الميدان الذى أمارس فيه نشاطى فأقبل وأرفض ، وأعارض وأوافق ، وأتردد وأقرر ، وأخاطر وأغامر وأضيف جهودى الى تاريخ العالم . وفى كل لحظة يتقرر فيها واحد من الامكانيات العديدة التى تعرض لى ويتم لى تحقيقه يتحقق شىء جديد فى العالم . فاذا نظرنا الى الأمر من الظاهر فذلك فعل الصدفة والحظ السعيد أو الشقى ، واذا تعمقنا الأمر من الباطن فان هذا من أفعال التلقائية الخالصة ، والحرية الخالقة .

ينبغى لنا أن نشير الى أنهذه النقط التى ينحنى عندها خط الأحداثالمستقبلة ويتجه اتجاها معينا دون اتجاه آخر ، وهذه اللحظات التى يتبدى فيها الاختيار واضحا ليست حالات استثنائية ، ولا نادرة تطرأ على مجرى الأشياء ، بل هى فى صميمها تطبيق لقاعدة عامة هى قاعدة العالم وقاعدة الحياة . ففى كل مكان وزمان اختيار . هناك اختيار فى أعضاء حسنا حين تؤثر بالادراك جانبا من جوانب العالم

(١) انظر فى ذلك ص ١٩٨ ، ٢١١ ، ٢١٣ ، ٢١٤ من كتاب جيمس « بعض مشكلات الفلسفة » .

دون جانب آخر . وهناك اختيار فى فوضى الادراكات الحسية فبعضها يتم له البقاء ، وبعضها يمضى الى فناء . هنالك اختيار فى العلم والعمل ، فى الفن والأدب، هنا لك اختيار فى حياتنا الأخلاقية فنحن نختار مثلنا العليا ، وتتشبث بها ونناضل من أجل تحقيقها ، وهنا لك اختيار فى الفلسفة ، وفى الدين ، فى المذهب الذى نعتنقه ، والعقيدة التى تتشربْ بها .

الانسان دائما حر مختار ، وبين هذه الألوان من الاختيار تتضح سمات الحقيقة الواقعية ، وتستبان خصائص العالم ، والاختيار يمضى من الماضى وينفذ خلال الحاضر وينطلق الى المستقبل . وفى كل اختيار بداية عادة ، أو نهاية قانون ، واشارة الى امكانيات مستقبلة سيتقرر مصيرها باختيار جديد .

ان هذه النظرية تلقى على كاهل الانسان مسئولية ضخمة ، فهى لا تجعلنا مجرد حلقات فى سلسلة قد تقرر مصيرها بفضل دوافع خارجية عنا وخاضعة لضرورة مطلقة لا يد لنا فيها ، وانما يتمثل فى هذه المسئولية فاعلية الانسان فى العالم ، وقدرته على الخلق والتجديد والابداع[١] » .

* * *

وقد وصل وليام جيمس الى حرية الارادة عن طريق اقتناعه بأن المصادفة تلعب دورا فى سير الأحداث ، بعد أن أعطى للمصادفة معنى مغايرا تماما لما ألفناه منها . وفى هذا الصدد يقول « ان لذعة كلمة المصادفة لم تأت الا من افتراض أنها تدل على شىء ايجابى ، وأنه اذا حدث شىء بالمصادفة ، فلا بد أن يكون من نوع غير منطقى ومناقض للعقل ، ولكن المصادفة لا تدل على شىء من هذا القبيل . فهى لفظ سلبى نسبى ، ولا يعطينا حكما ما على الشىء الذى وقع هو خيرا عنه الا أنه وقع من غير أن يكون مرتبطا بشىء آخر ، فليس وجوده مرتبطا بوجود أشياء أخرى سابقة فى الوجود عليه ، ولا مضمونا بهذه الأشياء ، ولا ناشئا بالضرورة عنها ... وما أريد أن أوجهكم اليه بنوع خاص هو أن وصف الشىء

(١) عن المرجع السابق للدكتور الشنيطى ص ١٦٢ ، ١٦٣

بأنه «مصادفى» لايخبرنا شيئا عن حقيقة ما قد يكونه ذلك الشىء فى نفسه . فقد يكون خيرا وقد يكون شرا . وكل ما يقصد بتسميته « مصادفيا » هو أنه ليس مضمون الوجود ، يعنى أنه كان يمكن أن يكون غير ذلك ، لأن القوانين التى نعرفها لا تقدر على اخضاعه ، فهو بالنسبة الينا غامض ومبهم .

ولكن وصف الأشياء بذلك ، عندما ينظر اليها من خارج أو عندما ينظر اليها من وجهة نظر الأشياء التى سبقتها لا ينفى امكان اتصافها فى ذاتها بصفات ايجابية، وبالوضوح ، وبأنها لم توجد الا فى وقتها ومكانها المناسبين لها . ولا ينبىء وصفها بأنها مصادفة الا بأن لها وصفا خاصا بها لا يتصف به العالم الواقعى اتصافا مطلقاً من كل القيود ، بل لا يتصف به مادامت المسألة مسألة مصادفة ، الا حين يوجد بالفعل ، وأنه لمن السهولة بمكان أن تتصور العالم على هذا النحو [1] » .

وهذا الفهم الخاص لمعنى « المصادفة » الذى يستقل به وليام جيمس يدفعه الى الايمان بعـــالم مستمد من هذا الفهم ، ولذا فهو عالم متعدد ، ومتغير ، ومعرض للخطر لكنه غير معرض للفناء . وفى هذا الشأن يقول « فدعونى الآن اذن أقول من غير مواربة أو التواء : العالم لغز عظيم عند كل العقول ، مهما كان نوع النظريات التى نكونها نحوه . وان نظرية اللاجبر التى أدافع عنها ــ نظرية حرية الارادة بمعناها الذائع المبرهن عليها بأحكام الندم والأسف ، تصور العالم عالما معرضا للخطر ، وقابلا لأن يؤذى ويجرح بتصرف أى جزء من أجزائه اذا لم يتصرف على نحو مستقيم ، وتصور فعل الخطأ فعلا أو حادثة ممكنة ، وليست ضرورية ولا مستحيلة الوقوع .

فهى تقدم لنا عالما متعددا متغيرا ، ولا يمكن أن تدرك كنهه وجهة نظر واحدة . وستبقى تلك النظرية طبعا غير مقبولة لكل عقل انسانى أغرم بحب الوحدة وضحى من أجلها بكل شىء آخر ... فأوجدوا ما تشاؤون من الضوضاء حول المصادفة ، ولكن هذا لا يثنينى فانى أعلم أنها لا تعنى أكثر من التعدد (فى الاحتمالات) . واذا كان بعض أنصار مذهب التعدد شريرا ، فان ذلك

(١) عن كتاب « العقل والدين » من تأليف وليام جيمس وترجمة الدكتور محمود حب الله طبعة ١٩٤٩ ص ١١٩

المذهب ، مهما ينكر على من آراء ، لا بد أن يسمح لى على الأقل بأن أتوجه الى الأفراد الآخرين ذوى الصدور المبرأة من الهوى ، الذين لم تفسد فيهم الحاسة الخلقية . واذا كنت لا أزال راغبا فى التفكير فى العالم ككل ، فانى أشعر بأن عالما يصادف أن يكون خيرا خير من عالم لا توجد له تلك المصادفة ، ولو لم يتأت لتلك المصادفة أن تقع أبدا . وأخيرا ما هى تلك المصادفة التى رغبت فى أن لا أصف بها المستقبل من حيث أنها انتحار للمنطق والعقل . هى مصادفة أن يكون المستقبل فى المسائل الخلقية مغايرا لما كان عليه فى الماضى وخيرا منه . وتلك هى المصادفة الوحيدة التى نجد من الأسباب ما يصحح لنا افتراضها . ياللعار والفضيحة اذن فى نبذها وانكارها ! لأن وجودها هو القوة الحيوية التى تجعل العالم يعيش . وهو المادة التى تجعل العالم حلو المذاق .

وهنا يصح لى أن أقف بعد أن ذكرت لكم كل ما يهمنى ذكره مما أرى الآخرين يعترفون به . ولكنى اذا قطعت حديثى هنا ، فقد تظل المسألة غير واضحة فى أذهان بعض منكم ولا يكون لشىء مما قلت أثره ، لذلك أرى أنه من الخير أن أضيف بعض ملاحظات أخرى .

أولا ، وعلى الرغم من كل ما قلت ، فستظل كلمة المصادفة مصدرا للمتاعب ، لأنه ولو أنكم أنتم قد تكونون كارهين لنظرية الجبر ، ولكنكم ترغبون فى كلمة احسن من كلمة المصادفة لتدل على النظرية المقابلة للجبر ، وقد تعتبرون أن اختيارى كلمة مثل هذه نوع من التعصب المذموم . حقا انها لكلمة سيئة ، وخاصة حين تريد أن تقنع بها ، ولا شك أنكم تودون لو لم أقذفكم بتلك الكلمة العنيفة ، وترغبون فى استعمال كلمة أخرى أخف منها وطأة .

انى أعترف أنه قد يكون هناك شىء من عدم التوفيق فى اختيارها . وقد تكون مشاهدتى للتلاعب فى استعمال الألفاظ الذى قام به أنصار الجبرية الهينة هى التى جرتنى بعنف الى الناحية الأخرى ، وبدل أن أتصارع معهم فى البحث عن الكلمات المقبولة وجدت نفسى راغبا فى أن أستعمل أول كلمة قبيحة جاءت على لسانى مادامت غير مبهمة ولاغامضة . والمشكلة هى قطعا مشكلة الأشياء لا مشكلة الأسماء الجميلة للأشياء . وخير الكلمات هى الكلمات التى تجعل الرجال قادرين

على أن يعرفوا بسرعة اذا كانوا متفقين أو مختلفين حول الأشياء . ولكن كلمة المصادفة ، بما يقترن بها من معنى سلبى خاص هى الكلمة الوحيدة المناسبة هنا . وكل من يستعملها بدل كلمة « حرية » لا يدعى أنه يتحكم فى الأشياء التى قال عنها انها حرة ، فهو يعترف بأنها ليست خيرا مما يمكن أن يكون عليه مجرد المصادفة. فهى كلمة ضعف وعجز ، وهى لهـذا الكلمة الوحيدة المخلصـة التى يمكن أن نستعملها ، اذا كنا فى تسليمنا بأن لبعض الأشـياء حرية واختيارا ، نفعل ذلك مخلصين ومستعدين لأن نخاطر عليها فى الحقيقة .... [1]

« ولكن قد تظهرون الآن شككم النهائى وتقولون : أليس الاعتراف بمثل هذه المصادفة غير المضمون وقوعها ، أو ليس الاعتراف بالحرية ينفى بالكلية فكرة وجود اله حاكم لهذا الكون ؟ أوليست هذه النظرية تدع مصير العالم معلقا تحت رحمة الاحتمالات والمصادفات ، وهكذا يكون غير مأمون ولا مضمون ؟ وباختصار أوليست تنكر علينا تلك الرغبة الطبيعية فى سلم وهدوء فى النهاية بعد كل هذه المغريات والتغيرات ، وهى الرغبة فى قنة زرقاء فوق كل السحب ؟

وجوابى على هذا مختصر جدا . وهو أن الاعتقاد فى حرية الارادة لا يتناقض فى قليل ولا كثير ، مع الاعتقاد فى وجود الاله ، مادمتم لا تحصرون عمله فى مجرد اصدار أحكام قضائية صادقة . فاذا جوزتم عليه أن يوجد الاحتمالات فى العالم كما يوجد الواقعيات فيه ، وأن يفكر فى هاتين المقولتين ، كما نفعل نحن ، فان المصادفات يمكن أن تكون هناك غير مضمونة الوقوع ، ويكون مجرى الحوادث فى العالم غامضا حقا ، ومع هذا فستكون نهاية الأشياء على الوضع الذى أراده هو أزلا ...

وعلى هذا فيكون كثير من التفاصيل فى منهج العالم متروكا الحكم فيه وغير متدبر ، وأما الاحتمالات نفسها فهى مرسـومة مدبرة . ويكون تحقيق هـذه الاحتمالات متروكا للمصادفة ، يعنى لا يقدّر الا وقت أن تأتى لحظة تحقيقه الخارجى . وقد تحدد ممكنات أخرى كذلك مصادفة ، يعنى أن تعيينها يبقى معلقا

---

(١) عن المرجع السابق ص ١٣٩ ــ ١٤٢

حتى يرى كيف تحدث مسائل الفرصة المطلقة فى الخارج ، وأما بقية المنهجوتيجته النهائية فهى مدبرة مقضية من الأزل . وهكذا ليس من الضرورى أن يعرف الخالق تفاصيل الواقعيات كلها حتى تقع فعلا ، ويكون علمه بالعالم فى أية لحظة من اللحظات علما بالواقعيات وبالاحتمالات كما هو الشأن معنا . ولكنه يعلم يقينا أن عالمه فى مأمن من أن يضل طريقه ، ويعلم أنه قادر على أن يرجعه ، اذا ما انحرف الى هذه الناحية أو تلك ، الى الطريق المؤدى الى النتيجة المحتومة المقدرة أزلا .... » .(١)

وفى هذا الشأن يقول الأستاذ محمود زيدان « من البديهى أن القائل بنقص العالم وبفعل المستقبل فى الوقائع منكر للحتمية قائل بأن الصدفة مقولة أساسية لنظام العالم . ولكن لا تنتظر من جيمس أن يحدثك عن الصدفة حديث فيلسوف ميتافيزيقى يعرفها ويحلل مصدرها وعناصرها ووظيفتها بأصل العالم أو بالقانون — لا تنتظر ذلك ، وانما هو يراها مقبولة تخدم مزاجه الخلقى ، كما رأى الزمن والنقص مؤديين الى حل لبعض المشاكل .

يقول جيمس ... لا نعنى بالصدفة سوى أنه لا شيء فى العالم — مهما كان كبيرا — يمكن القول بأنه يتحكم مطلقا فى مصائر الأشياء الأخرى من العالم . لو قلت ان للصدفة وجودا حقيقيا فلست جادا فى ذلك . لسنا متأكدين من أننا فى عالم به صدفة أو ليست به . ولكن يبدو لى أنه كذلك ، وأنا أعيد ما كررته من قبل أن هذا السؤال (الصدفة فى الكون) سؤال لا حل له من الناحية النظرية البحتة . كل ما أرجو عمله أن أصل الى الفرق بين عالم تسوده مصادفات وعالم جبرى ... أنا أريد عالم الصدفة . قل فيها ما تشاء ولكنى أرى أن الصدفةلا تعنى أكثر من التعدد ... ان تشبثت بعالم كامل الصنع فانى لا أزال أعتقد أن عالما به صدفة أفضل وأحسن من عالم ليست به .(٢)

وكان تصور جيمس للصدفة أن معناها الاختيار . القول بالصدفة معارض للقول بالجبرية . والجبرية قول الواحدية المطلقة ، وبذا يكون الاختيار والصدفة

---

(١) عن المرجع السابق ص ١٤٢ — ١٤٤

(٢) W. James : Dilemna of Determinism in « Essays In Pragmatism » p. 47-61.

قول التعدد . ويعرِّف جيمس الاختيار بأنه القول بأن للأجزاء قدرا من التدخل الحر على بعضها ، وأن التحققات الراهنة تطفو من على بحر واسع من الممكنات اختيرت منها هذه التحققات . معنى الاختيار أن للممكنات وجودا ، بل تكون جزءا من الواقع ... يرى الاختيار أن مقولة الامكان ثالثة (الى جانب الضرورة والاستحالة) بل هو المقولة الرئيسية . (١)

وان الخاصة الأساسية للكون المتعدد هى أنه يترك المجال للامكان . امكان أن يتم العالم الناقص من خلال الزمن ، وعلى أساس الحرية فى الطبيعة . ولم يكن جيمس جادا فى الحديث عن الامكان حديثا فلسفيا عميقا كما أراد بيرس Peirce (٢) مثلا ، حين زعم أن عالم الكليات ما هو الا عالم امكانيات تحقق أحدها فصار العالم ، وحين حلل الامكان الى مقولات ثلاثة هى الصدفة ، والقانون ، والعادة ، وأفاض فى كل منها تحليلا موضوعيا . لم يفعل جيمس ما يقرب من ذلك ، وانما رأى أن الامكان عنصر فى الكون يحقق الحرية فقال به .

انظر الى جيمس وهو يقول ... «لا تنائج يصل اليها العلم فى هذه النقطة (هل يوجد امكان ؟) سوى أنه مؤسس على أمور الواقع الذى يحدث . ولكن ألا توجد أية درجات من الضمان تقول لنا ان الشيء الذى حدث فعلا يعطينا دليلا أو معلومات على أن شيئا آخر قد يحدث أو لا يحدث ؟ كل ما يقدمه العلم أنه يثبت وجود وقائع بوجود وقائع أخرى . واذا لم يكن لدينا غير شهادة الوقائع فستظل مسألة الامكان سرا . وسيكون من العسير أن تكون الوقائع منيرة للجبريين والاختياريين معا ـ أرى أن الامكان يصادر على وجوده الرجل الذى يريد التصور المقبول لدى العقل » . (٣)

---

(١) عن « وليام جيمس » للأستاذ محمود زيدان ص ٤١

(٢) صاحب مذهب يدعى Tychism يقوم على التسليم بامكان الصدفة أو الاتفاق ويربط بينهما وبين فكرة الحرية .

(٣) عن « وليم جيمس » المرجع السابق ص ١٣٤ ــ ١٣٦

البحث التاسع

موقف برجسون
من حرية الإرادة

للفيلسوف هنرى برجسون Henry Bergson (١٨٥٩ — ١٩٤١) — الذى يعد أبرز فيلسوف فرنسى منذ ديكارت فلسفة مفرطة فى عمقها عن حرية الارادة ولهذه الفلسفة ملابساتها التاريخية التى يعرض لها الدكتور زكريا ابراهيم (١) قائلا : « حقا ان الفلاسفة فى كل زمان قد اهتموا بالبحث فى معنى الحرية والخوض فى مشكلة الجبر والاختيار ، ولكن الظاهر أن قضية الحرية قد أصبحت فى الفترة ما بين سنة ١٨٧١ وسنة ١٨٨٨ قضية القضايا ، وكأنما احتلت الحرية فى تلك الفترة من حياة الفكر الفرنسى (خصوصا عند مفكرى الجامعة) منزلة شبيهة بما كانت تشغله مشكلة الكليات عند مفكرى العصور الوسطى .

ومن هنا فقد ظهرت نظريات عديدة فى الحرية لعل أشهرها نظرية فوييه Fouillée (فى كتابه المسمى باسم « الحرية والحتمية ») ، ونظرية بوترو Boutroux (فى رسالته الموسومة باسم « الامكان فى قوانين الطبيعة ») . هذا علاوة على تلك الشذرات الهامة التى نشرها رينوفييه Renouvier للفيلسوف المغمور جيل لكييه Jules Lequier (المتوفى فى سنة ١٨٦٥) تحت عنوان « تحليل الفعل الحر » و « قوة فكرة الضرورة » .

وقد فطن بعض النقاد الى القرابة الموجودة بين نظرية برجسون فى الحرية ونظرية رينوفيه التى لا شك أنها قد صدرت مباشرة عن نظرية لكييه ، فحاول بعضهم أن يبين لنا كيف اقتفى برجسون أثر لكييه فى دراسته للارادة والحرية ابتداء من « الفعل الحر » الذى به تعبر الحرية عن نفسها . وسنرى فيما يلى الى أى حد تأثر برجسون بنظرية كل من لكييه ورنوفيه فى أن الحرية واقعة أولية ، وأن الفعل الحر بداية مطلقة ، وأن تلقائية الفعل الارادى هى خير دليل على الحرية ، كما أن خير دليل على وجود الحركة هو التحرك نفسه .

---

(١) فى مؤلفه عن « برجسون » ص ٧٤ وما بعدها .

حقا انه قد لا يكون من الصواب أن نقول ان كل فلسفة برجسون قد تبلورت حول مشكلة الحرية ، كما كان الحال مثلا عند لكييه ، أو سكرتان Secretan (١٨١٥ — ١٨٩٥) ، أو رنوفييه (١٨١٥ — ١٩٠٣) . ولكن من المؤكد أن الطريقة التى وضع بها برجسون مشكلة الحرية فى رسالته المسماة باسم « معطيات الشعور المباشرة »(١) قد ساهمت الى حد كبير فى تغيير مجرى المشكلة ، وتعيين الاتجاه العام للفلسفة البرجسونية نفسها . وهكذا تحددت معالم تلك الفلسفة فى مؤلفيه : «المادة والذاكرة»(٢) ، ثم فى «التطور الخالق»(٣) ، فأصبحت بحق « فلسفة حرية » ، اذ لم يلبث برجسون أن جعل من الحرية لامجرد واقعة مباشرة من وقائع الشعور الانسانى فحسب ، بل واقعة أولية تميز العالم بأسره أيضا .

لقد درج الفلاسفة على أن يتساءلوا عما اذا كان الانسان حرا ، ولكن الحرية عندهم لم تكن سوى مجرد القدرة على الاختيار حينما نكون بصدد عدة أفعال ممكنة . ومعنى هذا أن حرية الانسان تتمثل فى قدرته على اتخاذ تصميمات لا سبيل الى التنبؤ بها ، بحيث أننى حينما أتساءل عما اذا كنت سأقوم بهذه الرحلة أم لا مثلا ، فان كلا الحلين لابد أن يكون ممكنا ، دون أن يكون فى استطاعة أحد أن يجزم بيقين عما سيستقر عليه قرارى .

أما دعاة الحتمية العلمية ، أو الحتمية الطبيعيـــة determinisme physique فانهم قد ذهبوا الى انكار وجود مثل هذه الحرية مستندين فى انكارهم الى فكرة العلم ، ومبدأ العلية ، والقول بالآلية الشاملة . ولكن هناك حتمية أخرى لا يقوم انكارها للحرية على اعتبارات فيزيقية ، بل هى تستند فى انكارها الى تحليل الفعل الارادى ودراسة الخلق le caractère وتلك هى الحتمية السيكولوجية .

ولا بد للفيلسوف الذى يتصدى لدراسة مشكلة الحرية من أن يعرض نقد هاتين الصورتين من صور الحتمية ، توطئة لاثبات وجود الحرية باعتبارها واقعة

(١) Essai Sur Les Données Immédiates De La Conscience.

(٢) Matière et Memoire.

(٣) L'Evolution Créatrice.

لا سبيل الى انكارها . ولكن برجسون لا يريد أن يثبت وجود الحرية ، بل هو سيحاول فى خاتمة المطاف أن يبين لنا أن هذه المشكلة قد تولدت عن سوء فهم ، بمعنى أن الحرية واقعة تشاهد ، وليست مشكلة تحل . . .

أما اذا نظرنا الى « الحتمية الطبيعية أو الفيزيقية » فى صورتها الحديثة فاننا نجد أنها وثيقة الصلة بالنظرة الميكانيكية الى المادة . وهنا يتصور العلماء الكون على أنه كتلة من المادة يجزئونها الى جزيئات molécules وذرات — وهذه الذرات الصغيرة من شـــأنها أن تحقق بغير انقطاع حركات مختلفة الأنواع ، بحيث أن سائر الظواهر الطبيعية ، والأفعال الكيماوية ، وشتى كيفيات المادة التى تدركها حواسنا (من حرارة ، وصوت ، وكهرباء ، وجاذبية ... الخ) لابد أن ترتد فى نهاية الأمر الى تلك الحركات الأولية .

ولما كانت المادة التى تدخل فى تركيب الأجسام العضوية انما تخضع لهذه القوانين عينها ، فاننا لن نجد فى الجهاز العصبى مثلا سوى جزيئات وذرات تتحرك ، ويجذب بعضها بعضا ، أو يطرد بعضها بعضا ...

والمذهب الارتباطي — فيما يرى برجسون — هو أحدث صـــورة وأدق تعبير عن الحتمية السيكولوجية . وخلاصة ذلك المذهب أن العناصر النفسية التى تتركب منها الذات تتجاذب وفقا لقوانين أو لقانون واحد هو قانون تداعى المعانى . فالقائلون بالمذهب الارتباطي يتصورون الذات على شكل مجموعة من الحالات النفسية ، فيها يؤثر الباعث الأقوى على غيره من البواعث فيسيطر هو وحده على الموقف ، ويجر وراءه كل ما فى النفس من دوافع وبواعث ورغبات . وهذا ما يحدث — مثلا — للمجرم الذى يجد نفسه حائرا بين اغراء الجريمة والخوف من العقوبة ، لكن لا يلبث أن يستسلم للباعث الأقوى فيحقق بذلك فعلا ضروريا أملته عليه طبيعة حياته النفسية . وبهذا المعنى يكون الاغراء ، والخوف والرغبة ، والعدوان ، مجرد حالات نفسية متمايزة تختلف فيما بينها شدة وضعفا . وهذا ما ذهب اليه كل من جون ستيوارت ميل J. S. Mill (١٨٠٦ — ١٨٧٣) وألكسندر بين Alexander Bain (١٨١٨ — ١٩٠٣) أبرز تلامذته

فى دفاعهما عن تلك« الحتمية الترابطية » التى تجزىء الحالات النفسية وتتحدث عن الصراع بين البواعث ، وتقول بغلبة الأقوى منها على غيره من البواعث[1].

وان الحتميين ليحاولون أن يصوروا لنا النفس بصورة الذات المتذبذبة التى تتجاذبها مشاعر متعارضة ، كأن النفس والمشاعر التى تتجاذبها مجرد أشياء محددة أو موضوعات ثابتة تظل كما هى طوال عملية التروى أو التدبر أو الاختيار. ولكن الحق أن الذات حينما تستشعر للمرة الثانية عاطفة سبق لها أن وقعت تحت تأثيرها من قبل ، فانها لابد أن تكون قد تغيرت بعض الشيء ، فضلا عن أن تلك العاطفة نفسها لابد أن تبدو لها مغايرة لما كانت عليه . ومعنى هذا أن الذات تتغير فى كل لحظة من لحظات تدبرها ، كما أن عواطفها ومشاعرها لا تكف هى الأخرى عن التغير . وليس أبعد عن الصواب من تلك النظرة الآلية التى تصور البواعث كأنها وقائع متمايزة ، أو حالات ثابتة ، أو أشياء جامدة ، بينما البواعث فى حقيقة الأمر هى بمثـابة كائنات حية لا تكف عن التغير والصيرورة والتجدد المستمر . واذا كان قد وقع فى ظن بعض أنصـار الحتمية أن « التدبر » أو « التروى » déliberation هو تذبذب فى المكان ، فان الحقيقة أنه تقدم فى الزمان . ولن يتسنى لنا أن نفهم الحياة النفسية على حقيقتها ، الا اذا سـلمنا بخطأ الآليين فى محاولتهم قياس البواعث وتحديد شدتها تحديدا كميا رياضيا[2] .....

* * *

كما يذهب برجسون أيضا الى « أنه مهما كان تصورنا للعلية (أى مبـدأ السببية الطبيعية) فان من المؤكد أن هذا التصور لا يهدم الحرية . ذلك لأننا اذا نسبنا الى الظواهر الطبيعية علية صارمة واطرادا ضروريا ، فان معنى هذا أننا ننكر عليها كل ديمومة ، وهذه الديمومة نفسها هى التى ستجعل من الذات « التى تدوم » (فى نظرنا) قوة حرة .[3] وأما اذا نسبنا الى الظواهر الطبيعية والظواهر النفسية (على حد سواء) ديمومة حقيقية يمتنع معها وجود علاقة تحديد ضرورى بين العلة والمعلول ، فقد نسبنا الى كل من الطبيعةوالذات تلقائية حية فيها يحل «الامكان»

---

(١) عن المرجع السابق للدكتور زكريا ابراهيم ص ٨٠ ، ٨١
(٢) عن المرجع السابق ص ٨٢ ، ٨٣
(٣) ولهذه الفكرة وثيق صلة بعقيدة الخلود التى يقوم عليها علم الروح الحديث

محل « الضرورة » necessité . واذن فان كل تصور واضح للعلية contingence لابد أن يؤدى بنا الى فكرة الحرية الانسانية ، لأن هذه الفكرة هى نتيجة ضرورية تترتب على الفهم الصحيح لفكرة العلية .

ولكن مادمنا قد رفضنا كلا من الحتمية الطبيعية والحتمية السيكولوجية ، فلم يبق علينا سوى أن نلتجيء الى شهادة الشعور ، كما فعل ديكارت ومين دى بيران Maine De Biran (١٧٦٦ — ١٨٢٤) من قبل . وهل من حرج على الفيلسوف فى أن يلتجيء الى الشعور المباشر الذى هو ملكة الملاحظة عندنا ووسيلتنا الأولى فى التجريب ؟ ان الذات لتشعر بأنها حرة ، وهذا الشعور المباشر هو واقعة أولية لا يمكن أن يرقى اليها الشك ، فلماذا لا نقول ان فى مجرد شعورنا بتلقائية أفعالنا أكبر دليل على حريتنا ؟ الواقع أن ما نسميه بالحرية ان هو الا علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه ، واذا كانت هذه العلاقة غير قابلة للتحديد أو للتعريف فذلك لأننا أحرار بالفعل . حقا اننا كثيرا ما نحاول أن نعرف الفعل الحر أو أن نحدد معنى الحرية ، ولكن كل هذه المحاولات لا يمكن أن تنجح فى الكشف عن حقيقة « واقعة » حين لا تمت الى الثبات والسكون والمكان بأدنى صلة[١] ...»

كما يلاحظ برجسون أيضا بأنه « لما كان الجانب الأكبر من وجودنا انما ينقضى فى المكان أكثر مما ينقضى فى الزمان ، ولما كنا نحيا للعالم الخارجى أكثر مما نحيا لذواتنا ، بل لما كنا نتحدث أكثر مما نفكر ، ونتأثر أكثر مما نؤثر ، فاننا لانتمتع بالحرية الا لماما . والحق أننا نعيش فى معظم الأحيان خارج ذواتنا ، ولهذا فان المرء لا يكاد يدرك من ذاته الشبح الباهت الذى هو أقرب ما يكون الى « ظل » تسقطه الديمومة المحضة على المكان المتجانس . وأما حينما يستجمع المرء ذاته ، وحينما ينفذ الى صميم الديمومة فهناك لا بد أن يشعر بحريته فليس العمل الحر سوى استعادة لزمام النفس ، واسترجاع محلنا فى باطن الديمومة المحضة .

ولكن على الرغم من أننا ندرك أن حريتنا هى وليدة تلك العملية الارادية التى فيها تنفذ الى باطن ذواتنا ، فاننا مع ذلك قلما نريد تحقيق تلك المهمة لأننا

(١) عن المرجع السابق ص ٩١ ، ٩٢

كثيرا ما تؤثر الآلية الشعورية automatism conscient على النشاط الحر ... ولكن شتان بين « مشكلة » الحرية و « واقعة » الحرية : فان الأولى منهما وهم ، والثانية حقيقة الحقائق ، وربما كانت الحرية هى الأصل فى كل ما تنطوى عليه حياتنا من جدية : أليس كل ما فى الحياة من معنى وقيمة وخطورة انما مصدره نحن ، وما ينبعث منا ، وما يكون صميم وجودنا ؟[1] ... »

* * *

وفى هذا الشأن يتحدث أيضا الدكتور مراد وهبه قائلا : « ولم يقف برجسون عند نقد أنصار الجبر ، وانما ينقد كذلك فريق الحرية ، من حيث أن كلا من الفريقين يقرر ضمنيا وجود تكافؤ بين الديمومة ورمزها . فقد أخطأ الفلاسفة حينما وضعوا مشكلة الحرية على الصورة الآتية : « أجبر أم اختيار ؟ » ان الحرية واقعة وليست اشكالا ، أى أنها حقيقة وجودية لا تنفصل عن الوجود عامة ، وعن الوجود الانسانى خاصة . وهى واقعة أولية ، وما هو أولى لا يقبل البرهان ، بل هو نقطة البداية لأى برهان .

هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان الحرية لا تقبل البرهان لأن البرهان ينطوى على علاقة ضرورية بين المقدمات والنتيجة . والعلاقة الضرورية تفضى بدورها الى الحتمية . والواقعة لا تقبل التعريف كذلك لأن أى تعريف ينطوى على التحديد ، والتحديد يفضى بدوره الى الحتمية . ومن أجل ذلك قرر برجسون أن الحرية هى موضوع شعور ، وليست موضوعا للعقل . ولعل هذا هو ما يقصده برجسون حينما قال ان التعارض القائم بين الحرية والضرورة ليس تعارضا بين العاطفة والعقل ، بل هو أشبه ما يكون بالتعارض القائم بين الرؤية والتحليل ، أو بين الوحدة الحية الواقعية المدركة من الباطن وبين تلك الكثرة من المناظر التى يمكن أن نلتقطها لها (أى لتلك الوحدة) أو بين ما ندركه ادراكا مباشرا عن طريق الشعور وبين ما ندركه بطريقة غير مباشرة بالاستعانة بالتصور الرمزى.

والواقع أننى حينما أبحث عن الحرية فان هذا لا يعنى أن فى ذهنى مفهوما أبحث عن مقابل له فى العالم الخارجى ، ولكن معناه أن الذات تتساءل عن حقيقة

---

(۱) عن المرجع السابق ص ٩٤ ، ٩٥ وراجع أيضا فى هذا الشأن « بين برجسون وسارتر : « أزمة الحرية » للأستاذ حبيب الشارونى ١٩٦٣ ص ٣٥ — ٤٠

وجودها ، أى أن التساؤل مبعثه الذات . وهنا يكون اكتشاف الذات لذاتها اكتشافا للحرية . فالحرية تعنى « أن يكون الانسان هو ذاته . وأن يكون فى وفاق مع ذاته حينما يفعل » . ومن ثم فانه يمكن القول بأن الحرية هى العلامة الأولى من علامات وجودنا ، وأن المظهر الخارجى للذات هو الذى نطلق عليه هذا الاسم « الفعل الحر » . ألم يقل برجسون ان « الفعل الحر يمثل شخصيتنا وأن ذواتنا تطالب بحقها الشرعى فيه » ؟

ونحن من أجل ذلك نادرا ما نشعر بالحرية فى حياتنا ، ذلك أن معظم أفعالنا وليدة الآلية . أما حينما يكون الفعل حرا فعندئذ يشعر الأنا العميق بأن الفعل الذى تحقق هو فعله حقيقة . ولكن اذا ما تكرر الفعل فانه سرعان ما يتصف بالآلية . ومن هنا يفرق برجسون بين ضربين من الوجود الانسانى فيتحدث عن وجود صحيح حقيقى ، ووجود زائف غير شرعى . والوجود الحقيقى هو ذلك الوجود الذى تشعر فيه الذات بأنها قائمة بذاتها ، وأنه قد خلى بينها وبين حريتها . وأما الوجود الزائف فهو ذلك الوجود الذى فيه تميل الذات الى الاندماج مع الناس ، والانغماس فى المجموع ، والارتماء فى أحضان الآخرين ، وبذلك تهرب من حريتها .

ولذلك فان برجسون عندما يتحدث عن الأنا السطحى فانما يعنى حقيقة جماعية غير شخصية لها من السلطة ما قد تستطيع معه أن تسلب الذات شعورها بالحرية وهنا يجد الانسان نفسه مدفوعا الى الأخذ بأحكام الناس ، والتمسك بالآر.. العامة الشائعة ، والتعلق بأهداب الرأى العام ، فتصبح حياته الشخصية صورة من المجموع ويستحيل وجوده الذاتى الى وجود عام . وحينما يهبط الوجود الذاتى الى هذه الدرجة العامة فهناك لا يعود المرء حرا . أما اذا أردنا أن نسمو بأنفسنا الى مرتبة الحرية فلابد لنا من أن نعزف عن ضغط المجتمع لكى نعود الى ذواتنا ...

ونحن حينما نحيا لذواتنا ونشعر بالحرية انما ننفذ فى ذات الوقت الى صميم الديمومة . ولما كانت الديمومة شعورا ، والشعور يتسم بالاختيار فان الحرية تتصف

بذلك أيضا .غير أن برجسون يضع تحديدا جديدا لمعنى الاختيار ليس بمعنى التساوى فى امكان متضادين ، ولكن بمعنى اللاحتمية . واللاحتمية هنا تشير الى الجانب السلبى لمعنى الحرية ، وليس الى الجانب الايجابى ، اذ أنها تعنى مجرد نفس العلل تنتج نفس المعلولات . انظر ! ان برجسون حاسم فيما ينكر ولكنه ليس كذلك عندما يؤكد أنه يترنح فى فهم المعنى الايجابى للحرية .

فما هى العلاقة مثلا بين الوراثة والصفات البيولوجية والبيئة وبين الارادة ؟ ان برجسون لا ينكر تأثير هـذا كله على الارادة . ومعنى ذلك أن الحرية التى يتحدث عنها ليست حرية مطلقة ، وانما هى مزيج متناقض من الحتمية واللاحتمية . ذلك أنه لما كان الوجود الانسانى فى نظره ديمومة فان الذات الانسانية لابد وأن تكون مجرد امكانية لا محدودة . وهى فى ذات الوقت تجد نفسها أمام ظروف تفرض نفسها عليها ، مثل التركيب الفسيولوجى للجسم والوراثةوالبيئة . فلا تجد مندوحة من أن تتقبلها باعتبارها داخلة فى صميم وجودها ، متلبسة بها ، مندمجة فيها . ولابد لها من أن تتخذ منها وسائط تصل عن طريقها الى تحقيق نفسها .

حقا اننى أنا الذى أكون نفسى على نحو ما أريد أن أكون ، ولكننى أكون نفسى ابتداء من شىء ما لم أخلقه من نفسى ، ولا يرجع الى ذاتى وحدها . وهكذا كان على برجسون أن يدخل فكرة القدر فى تصوره للحرية . ذلك أن القدر هو الضرورة التى لا تكاد تنفصل عن وجودنا ...

ومجمل القول أن الأنا ليس مقفلا ، انه مفتوح على الخارج كما هو مفتوح على الداخل . انه هنا وهناك ، فى الباطن وفى الظاهر ، انه يطفو على السطح وقد يغوص حتى الأعماق . يروح ويجىء بين الوجود الخارجى والوجود الداخلى . ومن أجل ذلك كان الشعور بالوجود الخارجى قائما على أساس الشعور بالوجود الداخلى . وادراك جوهر الحياة الباطنة هو فى ذات الوقت ادراك لجوهر الحياة الخارجية . ويبقى بعد ذلك أن الكون متصل اتصالا سيكلوجيا بالأنا . ولهذا من الخطأ عزل السيكلوجيا عن الأنطولوجيا . ان الأنطولوجيا احدى تركيبات

السيكلوجيا . أليست طبيعة الكون مثل طبيعة الأنا ، طبيعة متغيرة متكيفة متحركة متطورة وذات طابع تاريخى ؟ .. » .[1]

المبحث العاشر

موقف سارتر
ن حرية الإرادة

اذا كان بحثنا الحالى يستند ــ فى جوهره ــ الى فلسفات متنوعة تلتقى عند الطابع الروحى ، وبالتالى عند الربط بين حرية الارادة والغاية الخلقية من الحياة ، فان ذلك لا يمنع من أن نعرض فى عجالة لموقف فلسفة غير مرتبطة اطلاقا بأى طابع روحى ، ولا باتجاه عقيدى معين ، وهى الفلسفة الوجودية التى لها أنصارها من الكاثوليك ، كما أن لها أنصارها من الملحدين أيضا .[2]

وعلى رأس هذه الفئة الأخيرة جان بول سارتر **Jean Paul Sartre** (ولد فى سنة ١٩٠٥) الفيلسوف الفرنسى المعاصر . ويضيق المقام الحالى عن محاولة عرض فلسفته عرضا كافيا ، وانما يكفى أن نقرر أن الوجودية ــ بوجه عام ــ تقوم على جملة دعائم منها أن وجود الانسان سابق على ماهيته « ونعنى بذلك ــ كما يقول سارتر ــ أن الانسان يوجد أولا ، ثم يتعرف الى نفسه ، ويحتك بالعالم الخارجى ، فتكون له صفاته ، ويختار لنفسه أشياء هى التى تحدده . فاذا لم يكن للانسان فى بداية حياته صفات محددة فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ ولم يكن شيئا ، وهو لن يكون شيئا الا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه .

وهكذا لا يكون للانسانية شىء اسمه الطبيعة البشرية ، لأنه لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هذه الطبيعة وحققها لكل فرد طبقا للفكرة المسبقة التى لديه عن كل . ان الانسان يوجد ثم يريد أن يكون ، ويكون ما يريد أن يكونه بعد القفزة التى يقفزها الى الوجود .

---

(١) عن « المذهب فى فلسفة برجسون » للدكتور مراد وهبه طبعة ١٩٦٠. ص ١٣٤ ــ ١٣٧

(٢) راجع ما سبق فى ص ٥٠

والانسان ليس سوى ما يصنعه هو بنفسه . هذا هو المبدأ الأول من مبادىء الوجودية ، وهذا هو ما يسميه الناس «ذاتيتها» مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد الينا . لكننا لا نعنى بها سوى أن للانســان كرامة أكبر مما للحجارة أو المنضدة ، لاننا نعنى أن نقول ان الانسان يوجد أساسا ــ ثم يكون . وهو يكون شيئا يمتد بذاته نحو المستقبل ، وهو يعنى أنه يمتد بها الى المســتقبل . فالانسان مشروع يمتلك حياة ذاتية بدلا من أن يكون شيئا كالطحلب .

وقبل أن يكون الانســان مشروعا لم يكن هناك ما يوجد منه ، ولا حتى فى سماء الذكاء . ان الانسان لن يحقق لنفسه الوجود ولن يناله الا بعد أن يكون ما يهدف الى أن يكونه ، وليس ما يرغب أن يكونه ، لأن ما نفهمه عادة من الرغبة أو الارادة هو أنها قرار واع تتخذه غالبا بعد أن نكون قد صنعنا أنفسنا على ما نحن عليه . فقد أرغب أن أنضم الى حزب من الأحزاب ، أو أن أكتب كتابا ، أو أن أتزوج ــ لكن فى حالة كهذه فان ما يسمى عادة باسم ارادتى ان هو الا الممارسة الطبيعية لقرار مسبق اتخذته عفوا ، فإذا كان الوجود حقيقة أسبق على الماهية فالانسان مسئول عما هو عليه . واذن تكون أولى آثار الوجودية المترتبة على ذلك هى وصفها كل فرد وصيا على نفسه ، مسئولا عما هى عليه مسئولية كاملة .

وعندما نقول ان الانسان مسئول عن نفسه فنحن لا نعنى أنه مسئول فقط عن شخصه ، ولكنه مسئول كذلك عن كل الناس . فكلمة « ذاتية » لا ينبغى أن تفهم الا على معنيين ، ولكن خصومنا لا يأبهون الا لمعنى واحد من المعنيين ويوجهون له النقد . ان الذاتية تعنى حرية الفرد الواحد من جهة ، وأن الانسان لا يستطيع تجاوز ذاتيته الانسانية من جهة أخرى ، والمعنى الثانى هو المعنى الأعمق فى الوجودية .

وعندما نقول ان الانسان يختار لنفسه لا نعنى أن كلا منا يجب أن يختار لنفسه ، وهو اذ يختار لنفسه يختار لكل الناس ، لأن الانسان فى الواقع وهو يمارس الاختيار كى يخلق نفسه كما يريد لنفسه لا يوجد مما يمارسه فعل واحد غير خلاق . انه باختياره لذاته يختار أيضا لبقية الناس ، فلا عمل من أعمالنا فى

خلقه لما نريد أن نكونه الا ويساهم أيضا فى خلق صورة الانسان كما تتصوره ، وكما نظن أنه يجب أن يكون .

ان اختيارنا لنمط معين من أنماط الوجود هو تأكيد لقيمة ما يختار واعلاء لشأنه ، وكأننا نقول لكل الناس : اختاروا مثلما اخترنا ، فنحن لا يمكن أن نختار الشر لأنفسنا وما نختاره دائما خير لنا ، ومن ثم فهو خير لكل الناس ؟

ثم اذا كان الوجود سابقا على الماهية ، واذا كنا سنشكل الصورة التى سنكون عليها أثناء عملية وجودنا ، فهذه الصورة لن تكون واقعنا نحن فقط ، ولكنها ستكون كذلك واقع كل الناس المحيطين بنا ، والعصر كله الذى سنجد فيه أنفسنا . وبهذا تكون مسئوليتنا أكبر مما نظن ، لأن الصورة التى سنكون عليها ليست شيئا يخصنا نحن وحدنا ، ولكنها شىء يخص الناس جميعا ، والعصر كله الذى تواجدنا فيه مع هؤلاء الناس » (١)

* * *

وفى مبادىء الوجودية الكثير مما يثير الاستغراب ، ومما لم يقم أى دليل على صحته . ومن هذا القبيل مثلا الزعم بأن الانسان « اذا لم تكن له فى بداية حياته صفات محددة ، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر . بدأ ولم يكن شيئا ، وهو لن يكون شيئا الا بعد ذلك ، ولن يكون سوى ما قدره لنفسه » . فكأن الوجود المادى ــ على هذا الوضع ــ هو كل شىء للانسان ، كما أن الانسان هو كل شىء فى هذا الوجود المادى . وكلتاهما قضية فلسفية كبرى يعوزها الدليل المقنع الذى لم تحاول هذه الفلسفة ولو مجرد محاولة اقامته . بل ان هاتين القضيتين تتعارضان ــ فى ظاهرهما بالأقل ــ مع أبسط الحقائق الوضعية للحياة .

ثم انظر سارتر وهو يقول ان « الانسان ليس سوى ما يصنعه بنفسه . هذا هو المبدأ الأول من مبادىء الوجودية ، وهذا هو ما يسميه الناس «ذاتيتها»

---

(١) عن « الوجودية مذهب انسانى » تأليف جان بول سارتر ترجمة الأستاذ عبد المنعم الحفنى ١٩٦٤ صفحة ١٤ ــ ١٧

مستخدمين هذه الكلمة ليوجهوا بها النقد الينا ، لكننا لا نعنى بها سوى أن للانسان كرامة أكبر مما للحجارة أو للمنضدة » ... فهل ينفى هذا القول ادراك سيطرة نواميس الطبيعة على الكثير من جوانب النشاط الارادى للانسان ؟ وهل من الضرورى الغاء هذه الحقيقة الوضعية الواضحة حتى يكون للانسان كرامة أكبر مما للحجارة أو للمنضدة ؟!.. ثم اذا فرضنا جدلا بعد ذلك صحة هذا المبدأ أو ذاك من مبادىء الوجودية فما علاقتهما بنفى « الطبيعية البشرية لأنه لا يوجد الرب الذى تمثل وجود هذه الطبيعة ، وحققها لكل فرد طبقا للفكرة المسبقة لديه عن كل » ؟ ! ...

ان هذه الفلسفة الكلامية تتميز أيضا بكثير من الغموض ، بالاضافة الى أنها تقوم على عدة دعائم افتراضية لم يقم الدليل على صحتها ، ويضيق المقام الحالى عن مناقشتها . وانما يعنينا منها هنا جانبها المتصل بتأكيد حرية الفرد المقيدة بأن الانسان لا يستطيع تجاوز « ذاتيته » الانسانية . ولعل هذا الجانب هو أصح جوانبها بالاضافة الى تأكيد التضامن الاجتماعى ليس بين أبناء المجتمع الواحد ، بل أيضا بين أبناء العصر الواحد للانسانية جمعاء .

وفى هذين المبدأين لم تأت الوجودية بجديد ، لأنهما يقعان فى الأساس من فلسفات سابقة كثيرة ، بما فيها الفلسفة الاغريقية ، وان كانت الوجودية قد حاولت الوصول الى أسانيد جديدة لهما ، تتراوح فى مدى توفيقها وأصالتها . وأية كانت قيمة هذه الأسانيد ، فهذه هى اجمالا –وفى ايجاز شديد– فلسفة الوجودية عن حرية الارادة الانسانية ، كما يراها جان بول سارتر . وفى نقـــدها يقول الأستاذ حبيب الشارونى بحق « لقد أراد سارتر أن يؤكد الحرية الانسانية وألح فى معنى الحرية حتى وصل به الالحاح الى أن جعلها حرية منفصلة عن الانســـان ومنعزلة عنه ، فأصبحت بالتالى حرية زائفة خالية من كل قيمة . فاذا نظرنا الى الحرية من هذه الناحية أصبحت حرية ميتافيزيقية مثل الحرية بالمعنى الألمانى . أما اذا نظرنا اليها من ناحية ممارستها الفعلية فانها عندئذ تصبح مجرد تعبير عن اندفاع الكائن البشرى اندفاعا شبيها بالتلقائية .

كأن سارتر اذن يقترب من مفهوم الحرية بمعنى البرجسوني ويجعل منها تعبيرا عن الصيرورة الخالصة والعفوية البحتة . بيد أن تصور برجسون للحرية لا يقف عند الخلط بين التلقائية وبين الحرية ، وانما هو يمضى ليجعل من الحرية خلقا متجددا (١). ومن هنا كان تشبيه برجسون للفعل الحر بالعمل الفنى الذى هو خلق وابداع . فكأن برجسون لا يجعل من التلقائية عفوية خالصة وانما يرتفع بمعناها الى فكرة أسمى هى فكرة العمل الخالق المبدع . أما سارتر فيقتصر على جعل التلقائية تعبيرا عن الوجود الانسانى من حيث هو انفصال مستمر وملاشاة متصلة على نحو ما يتقرر بمقتضى التركيب الأنطولوجى للوعى .

لقد جعل سارتر الحرية الانسانية سابقة على كل تدبر أو تبرير عقلى ، وعلى كل حافز نفسى ، مما يترتب عليه مباشرة أن يصبح الفعل الحر قريبا من التلقائية اللاعقلية ، فان نفس التبريرات العقلية لاحقة على الاختبار ، وخالية بالتالى من أى معنى أو دلالة ، لأن الاختيار نفسه هو الذى يضفى عليها معانيها ودلالتها. فالاختيار اذن هو مجرد اندفاع لا يختلف كثيرا عن التلقائية .

وهنا نتساءل : أليس هذا الاندفاع نوعا من الجبرية ؟ وهل يعنى هذا أن سارتر ينتهى الى اثبات نقيض الحرية ؟

ان الانسان فى فلسفة سارتر مدان بالحرية أو مجبر عليها . وهذه الصيغة هى التى تعبر فى شطرها الأول ــ أى فى كون الانسان مجبرا أو مقسورا ــ عن التركيب الأنطولوجى للوعى ، كأن هذا التركيب الذى يجعل منه سارتر شرطا سابقا لامكان الحرية لا يعبر فى الواقع الا عن الشطر الأول من عبارة سارتر ، وهو الشرط الذى يؤكد أن الانسان مجبر . واذن فالتركيب الأنطولوجى للوعى لا يعبر عن حرية الانسان ، وانما بالعكس يعبر صراحة عن خضوع الانسان لنوع من القسر أو الادانة ، بحيث يمكن أن نقول ان فلسفة سارتر هى فلسفة تؤكد الحتمية من حيث هى تريد أن تؤكد الحرية .

فاذا عدنا للنظر فى هذا التركيب الأنطولوجى الذى يجعل الانسان مقسورا على الحرية تبينا مباشرة الخاصية التى تفترق بها الحرية السارترية عن نظرية

(١) Bergson : Les Données Immediates De La Conscience, p. 129-130.
: L'Evolution Créatrice p. 7-8.

برجسون فى الحرية . ذلك أن الحرية التى يدان بها الانسان هى حرية يلازمها الاحساس بالقلق . لهذا رأينا سارتر يجعل من القلق شعورا ملازما لادراك الانسان لحريته . ان التركيب الأنطولوجى للانسان يعنى أنه ينفصل بصفة مستمرة عن ذاته وعن ماضيه . وهذا الانفصال الدائم يبقى الانسان مهجورا ومنعزلا من جميع النواحى بحيث يشعر ازاء كل فعل بالمسئولية والقلق .

والانسان فى فلسفة سارتر ليس معزولا فحسب ، وانما هو معزول وفى الوقت نفسه - بمقتضى عزلته - مقسور على الحرية . فنظرية سارتر فى الحرية تريد الانسان حرا فى سلوكه وتريده فى الوقت نفسه ملزما على أن يمارس هذه الحرية دون أن يجد ما يعينه على هذا السلوك الحر . فعامل القلق لا يصدر عن الاحساس بالعزلة فحسب ، وانما يصدر كذلك عن الاحساس بالقسر على الحرية . وبهذا القلق تتميز الحرية السارترية عن الحرية عند برجسون . فليس فى حرية الانسان عند برجسون احساس بالعزلة ، كما أنه ليس فيها احساس بالقسر ... فالفعل الحر يجد فى فلسفة برجسون ما يستند اليه - انه يجد ماضينا بأكمله . واذن فليس هناك احساس بالعزلة ، وليس هناك بالتالى ما يبعث على القلق ، وانما هناك ، كما رأينا ، احساس بالطمأنينة والدعة .

كذلك ليس فى الحرية عند برجسون احساس بالقسر : ان الفعل الحر فى فلسفة برجسون يصدر عن النفس كما يصدر العمل الفنى عن الفنان . وليس من شك فى أنه ليس هناك أى قسر أو اجبار على العمل الفنى . وانما بالعكس يحتاج الفنان لأن يبذل الجهد كى يعطى نتاجا فنيا جديدا . وهكذا تتجدد الحرية عند برجسون بمجهود مستمر[1] .انها محاولة من الانسان لأن يسمو الى مستوى فعل الخلق . والحرية التى تعنى الارتفاع الى فعل الخلق لا يمكن أن تكون مبعثا على القلق ، وانما هى تدل على الأمل والتفاؤل والطمأنينة . وهذه كلها معان تميزت بها فلسفة برجسون وخلت منها فلسفة سارتر .

أجل ان سارتر يحاول أن يصف فلسفته بأنها فلسفة تفاؤل من حيث أنها تضع مصير الانسان بين يديه وتجعل الأمل قائما فى العمل فحسب[2] . غير أننا

(١) Bergson : L'Evolution Créatrice p. 138.

(٢) Sartre : L'Existentialisme Est Un Humanisme p. 62-63.

منطق مذهبه يبطل هذا الوصف ويجعل منها فلسفة تشاؤمية قاتمة . وبهذه التشاؤمية القاتمة تفترق كذلك الحرية السارترية عن الحرية عند برجسون وآية ذلك أن الحرية عند سارتر هى ــ بعكس فلسفة برجسون تماما ــ حرية اعدام لا حرية خلق ...

أجل ان سارتر يرى أن الحرية التى يتميز بها الانسان عن العالم انما ترجع الى قدرة الانسان على الاعدام والملاشاة ، وأن هذه القدرة التى تتيح للانسان مجال الحرية لابد من أن ترفع الوعى بدلا من أن تخفضه . بيد أنه اذا كان العدم هو الذى يتيح للانسان أن يكون حرا فان الحرية من جهة أخرى لا يمكن أن تكون بناء على ذلك الا حرية ملاشاة واعدام . انها تفصل الانسان عن عالمه وعن ماضيه ، فهى تعمل من هذه الناحية على افقار الانسان ذاته . ومن هنا كان الوعى فى فلسفة سارتر وجودا لأجل ذاته يسعى دون أمل فى أن يكتمل وأن يصبح وجودا فى ذاته ، أى فى أن يصبح ملاء ووجودا ممتلئا كالعالم من حوله . والحرية من جهة أخرى هى التى تتيح للانسان أن يحدث فى العالم شيئا من النقص والفراغ ، فهى من هذه الناحية تعمل على افقار العالم ذاته .

الحرية اذن فى فلسفة سارتر هى حرية اعدام وافقار مستمرين وهى بذلك لا تفترق فحسب عن الحرية فى فلسفة برجسون ، وانما تكاد تذهب الى النقيض منها . ان الحرية فى فلسفة برجسون خلق وابداع متجددين . وهذا يعنى بالتالى أنها حرية اثراء مستمر لأن الخلق والابداع يعنى هذا الاثراء ويتضمنه ...[1] »

ونضيف الى ذلك أن حرية سارتر واقعة مادية سلبية غير مرتبطة بأية غاية خلقية ، وفى ذلك ما يميزها عن حرية برجسون الايجابية التى تحاول انقاذ القيم الروحية التى أطاح بها المذهب المادى ، والتى تريد أن تذكر بنى البشر بأن الكون المادى ليس مقرا لهم ، فهى حرية مرتبطة بالروح « التى قد تعلو بها الحياة حتى تتغلب على الموت ، وقد يسمو فيها العقل حتى يحطم قيود المكان والمادة » ... وذلك على حد تعبيره .

---

(١) عن كتاب « بين برجسون وسارتر : أزمة الحرية » للأستاذ حبيب الشارونى ١٩٦٣ ص ١٨٢ ــ ١٨٥

الفصل الثالث

بعض الجوانب العامة
فى الارادة والعقل

المبحث الأول

عن تعريف الإرادة الحرة

مع ثبوت حرية الارادة كحقيقة فلسفية فان بعض الفلاسفة قد لاحظ صعوبة تعريفها ، فكل ــ تعريف للحرية ــ بحسب برجسون مثلا ــ لابد أن ينتهى الى تقوية حجة أنصار الجبرية : « ذلك لأننا حينما نحاول أن نبرهن على الحرية بالبرهان العقلى التصورى ، فاننا لابد أن ننتهى الى انكار وجودها . وهذا هو السبب فى أن « الحرية » كثيرا ما تصبح قضية خاسرة حينما يتصدى للدفاع عنها فلاسفة عقليون يريدون أن يبرهنوا على وجودها بالدليل المنطقى ، فلا يلبثون أن ينكروا حقيقتها ، اذ يتوصلون فى نهاية الأمر الى نفس النتيجة التى توصل اليها خصوم الحرية .[1] والواقع أن ما نسميه بالحرية هو ــ كما يقول برجسون ــ مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه . واذا كانت هذه العلاقة هى مما لا سبيل الى تعريفه ، فذلك لسبب بسيط هو أننا أحرار فعلا . وما يقبل التحليل لابد أن يكون شيئا أو موضوعا لا حركة أو تقدما progrès . كما أن ما يقبل القسمة لابد أن يكون امتدادا أو مكانا لا دواما وزمانا ..

فنحن اذن لا نستطيع أن ننكر الحرية الا اذا جعلنا الزمان والمكان شيئا واحدا . ومثل هذا الخلط هو من صنع العقل الذى كثيرا ما يحاول أن يجد للحرية موضعا ثابتا فى عالم الأشياء ... »

---

(١) Bergson : Essai Sur Les Données Immediates De La Conscience p. 167

« بيد أننا لسنا فى حاجة الى فهم مضمون الحرية من أجل الشعور بها فان فكرة الحرية شيء ، والشعور بالحرية شيء آخر . وربما كان تقديرنا للحرية — كما قال مين دى بيران Maine De Biran (١٧٦٦ — ١٨٢٤) هو مجرد نتيجة مباشرة لتلك الواقعة الأولية التى يقدمها لنا الحس الباطنى ، ألا وهى الشعور بالجهد le sentiment de l'effort وماذا عسى أن تكون الحرية فى الحقيقة ان لم تكن هى الشعور بقدرتنا على الفعل ، والاحساس بما لدينا من قدرة على تحريك جسمنا حسبما نريد ؟ إن الفلاسفة العقليين ليتطلبون أدلة نقيم على أساسها تصورنا للحرية ، ولكن شعورنا بقدرتنا على العمل هو حقيقة يقينية مباشرة ...[١] »

* * *

وهذه الصعوبة فى وضع تعريف لحرية الارادة لا تقتضى بالضرورة استحالة هـذا التعريف . وليس لأى تعريف لها أن ينتهى بالضرورة الى تقوية أنصار الجبرية — على ما لاحظه برجسون — الا اذا كانت الجبرية حقيقة واقعة لابد أن تطل برأسها من ثنايا أى تعريف قد يوضع للحرية ، هذه الجبرية التى تنفيها شواهد جمة على ما بينته آنفا وعلى ما سأعود اليه فيما بعد .

وحتى مع التسليم بأن الارادة عبارة فى جوهرها عن شعور وجدانى بالحرية ، فان كل شعور يحتمل أكثر من تعريف بحسب الزاوية — أو الزوايا — التى تنظر اليه منها ، وبغير أن ينتهى حتما تعريف هذا الشعور بالحرية الى نفيه والى اثبات نقيضه ، اللهم الا اذا كان هذا الشعور محض وهم وخداع حواس .

والدليل على ذلك أن برجسون — وهو بصدد ابراز صعوبة وضع تعريف للحرية — قام بوضع هذا التعريف عندما نظر اليها من الزاوية التى اقتنع بها ، وهى أنها « مجرد تعبير عن علاقة الذات الحية بالفعل الذى تحققه » . فهذا تعريف قد يكون مناسبا للحرية حتى وان رفض صاحبه أن يسلم له بهذه الصفة ، لأنه

(١) عن « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ٢٢ — ٢٤

يريد أن يصل الى ما هو أعمق منه ، كما هو شأن كل نظر ثاقب لا يرضيه أقل من النفاذ الى لب الأمور ، مهما كان النفاذ محفوفا بالمشقة والصعاب .

وعلى أية حال فمن الجائز أن تنظر الى هذه الحرية من زاوية معينة فنقول مثلا : « ان الارادة الحرة تمثل قدرة الانسان على أن يتخذ موقفا أو آخر من نواميس الحياة » . أو هى « قدرة العقل على أن يكيف علاقته بالحياة على نحو معين » . أو « هى قدرة الذات على أن تشق لها أسلوبا فى الحياة ، ولو عن طريق الألم والنضال » .

ومن زاوية أخرى يمكن أن نقول أيضا « هى قدرة الانسان الطبيعية التى استمدها من قدرة الطبيعة على الفكر والحركة » . أو « هى هذه القدرة ــ على التأمل والحركة ــ التى يستمد منها الانسان جل عناصر وجوده وارتقائه » .... وهكذا يمكن أن تتعدد التعاريف الى ما لا نهاية فى اتجاه معين أو فى آخر ، وقد لا يخلو أى تعريف منها من جانب أو أكثر من الصحة ، حتى اذا تعذر الوصول الى تعريف يمثل الصحة كاملة .

* * *

ومن الجائز أيضا أن يستمد الانسان تعريفا للحرية من نفس الزاوية التى نظر اليها منها الفيلسوف مين دى بيران Maine De Biran من ناحية « أنها جهد لازم للانسان كيما يدرك ذاته باعتباره علة حرة» . وفى هذا الشأن يقول الدكتور زكريا ابراهيم « واذا كان الانسان يدرك ذاته فانه لا يدرك هذه الذات الا باعتبارها علة ، وقوة ، وارادة ، وجهدا ، وحرية . وتبعا لذلك فان الواقعة الأولية عند دى بيران ليست هى « الفكرة » بالمعنى الذى قصد اليه ديكارت ، بل هى « الجهد » الذى يقوم عليه ادراك الذات لنفسها ، من حيث هى قوة حرة تعمل وتشرع فى الحركة بارادتها الخاصة .

ولهذا يستبدل مين دى بيران بعبارة ديكارت المعروفة : « أنا أفكر فأنا اذن موجود » عبارته الجديدة : « أنا أريد (أو أنا أفعل) فأنا اذن موجود » . وهو

يعبر عن هذه الحقيقة بعبارة أخرى فيقول : « أنا أدرك نفسي باعتباري علة حرة ، فأنا اذن علة موجودة بالفعل » . وفي موضع آخر نجده يصحح عبارة ديكارت فيقول « اذا كان ديكارت قد توهم أنه اهتدى الى المبدأ الأول لكل علم حين قال « أنا أفكر فأنا اذن شيء موجود ، أو جوهر مفكر » ، فان في استطاعتنا أن نقول ــ تصويبا لهذه المقالة ــ مستندين في الوقت نفسه الى شهادة الحس الباطني التي لا ترد « أنا أريد ، أو أنا أتعقل الفعل في ذاتي فأنا اذن أدرك نفسي كعلة ، وبالتالي فأنا اذن موجود ، أو أنا كائن باعتباري علة أو قوة » .(١)

ومن الجائز أيضا أن ننظر الى الارادة الحرة بوصفها مصدرا للشعور بالاطمئنان أو بالقلق ، وبالسعادة أو بالشقاء ، وللتالي للتفاؤل بالحياة أو للتشاؤم منها . فيقال مثلا « ان الارادة الحرة هي القدرة التي تحرك وجدان الانسان الى الاحساس بأحد هذه الأمور دون الآخر » ، فتعرف الارادة الحرة عندئذ بأثرها المباشر وبأهم دليل فيها وهو شهادة الوجدان . وهذا من شأنه أن يثير سؤالا له خطورته وهو هل يصلح التسليم بتوافر الارادة الحرة مصدرا للتفاؤل أم للتشاؤم ؟ ...

المبحث الثاني

الإرادة الحرة بين التفاؤل والتشاؤم

هذه الارادة الحرة من المفروض أن تكون مصدرا للتفاؤل بمستقبل الانسان وبمصير الحياة ، ولايمان الانسان بنفسه ، وبعدالة القوانين المهيمنة على الحياة ، ولكن هذا لا ينفي أنها تعد مصدرا من مصادر التشاؤم في بعض الفلسفات ، ومنها بوجه خاص فلسفة شوبنهور الذي يؤكد أن مصدر العذاب في العالم هو الارادة ، وأن المعرفة العارية عن الارادة هي سبيل الخلاص ، اذ تصبح حالة المرء حينئذ « حالة الخلو من الألم التي أشاد بها أبيقور بوصفها الخير الأسمى ، وحالة الآلهة أنفسهم ، لأننا نصير برهة من الزمان أحرارا من نير الارادة الممقوت ... » والعلة في هذا عنده أن كل انسان له وجودان : وجود كارادة ، أي كفرد واحد محدود تحيط به القيود وتدفعه نحوها الشهوات فيكون فريسة للآلام ، ووجود تأمل

(١) عن « مشكلة الحرية » المرجع السابق ص ٢٤ ــ ٢٥

موضوعى خالص ، يصير فيه ذاتا عارفة مجردة ، لا يوجد العالم الموضوعى الا فيها ... » . (١)

وأنا لا أريد أن أدخل فى هــذه التفاصيل التى لا تلزمنى هنا ، لأننى أتحدث فحسب عن هذا الوجود الارادى للانسان العادى الذى هو موضوع الدراسات الانسانية بوجه عام ، والخلقية ــ الفلسفية بوجه خاص ، والتى قد لا تعنى كثيرا بالفيلسوف ، ولا بالفنان العبقرى الذى يتطلع ــ بحسب شوبنهور ــ الى تعطيل ارادته عن طريق المعرفة والتأمل الموضوعى الخالص الذى قد يحرره ــ الى حين ــ من ربقة الألم والعذاب فى العالم .

كما لا أريد أن أذهب مذهبه فى أن الغلبة فى الانســان للارادة لا للعقل . أى أن الارادة ــ لا العقل ولا المعرفة ــ تمثل الجوهر الحقيقى الباطن للشخصية ، فانى أعتقد أن فلسفة شوبنهور قائمة فى هذا الشأن على حجج واهية يضيق المقام عن سردها ومناقشتها ، بل تكفى الاشارة الى أن المذهب السائد فى الفلسفات القديمة والحديثة معا يعطى الغلبة للعقل لا للارادة فى بناء الجوهر الحقيقى الباطن للشخصية الانسانية ، وهذا التقرير يغنينى عن الدخول فى أية تفاصيل أو مناقشات جدلية قد تخرج عن نطاق موضوع التسيير والتخيير الذى لا يتطلب فى بحثه الا الاقرار بهذه الحقيقة الواضحة البسيطة التى عرضت لها فى الصفحات السابقة وهى أن لدى كل انسان قدرا ما من حرية الارادة ، وأن هذه الارادة هى أداة العقل فى التنفيذ ، وبالتــالى فالغلبة تكون فى النهاية للعقل لا للارادة ، وهو فى النهاية سيد الموقف لا هى .

وعلى أية حال فان توافر الارادة فى سلوك أى انسان أمر يمكن أن يلمسه بنفسه فى شعوره اليومى . فلو لم تكن له ارادة حرة ــ ولو الى حد ما ــ لما شعر باطمئنان ولا بقلق ، ولا بتفاؤل أو بتشــاؤم ، وذلك لأن هــذا أو ذاك يكون ــ فحسب ــ بمقدار اتساق حادث معين مع اتجاهات الارادة أو عدم اتساقه . ولكننا نرى أن النفس الواحدة قد تسعد وتشقى فى اليوم الواحد عدة مرات ،

(١) عن « شــوبنهور » للدكتور عبد الرحمن بدوى طبعة ١٩٦٥ ص ١٢٨ ، ١٢٩

وقد تنتقل من الشعور الى نقيضه لأوهى الأسباب . وهذا معناه أن حرية هــذه الارادة وخلجاتها حقيقة واقعــة ، وأنها يقظى ايجابية فى مواجهة كل ما يقابلها من أحداث ومفاجآت ، سعيدة كانت أم شقية .

والتفاؤل والتشاؤم وثيقا صلة بموضوع آخر ، وهو محاولة تحديد موقف الوجدان من الالحاد أو الايمان . وهذا التحديد يضيق عنه موضوع البحث الحالى، لكنه لا ينبغى أن يضيق ــ بالأقل ــ عن ملاحظة أن الايمان بالقدرة الخالقة العادلة الحكيمة الرحيمة .... يصلح منبعا نقيا لتفاؤل له ما يبرره من ناحية المصير الخلقى للانسان . وذلك أسوة بالايمان بتوافر الارادة الحرة ازاء أحداث الحياة ، التى يصل بينها قانون الأسباب والمسببات .

ومن الغريب أن الارادة العاقلة للانسان التى تعمل خلال نواميس الحياة ، وأهمها ناموس الأسباب والمسببات ، لا يكاد يختلف موقف الايمان منها عن موقف الالحاد ، فكلاهما قد يسلم بوجودها ، وكل الفارق بينهما هو أن الالحاد ينكر العلة الأولى للأشياء ، وهى الخلق من لدن قدرة عزيزة وقديرة ، حين يصــل الايمان فى تسليمه بالعلة والمعلول الى نهاية الشوط وهى التسليم بالعلة الأولى لكل ظاهرة عاقلة متمثلة فى العقل الأعظم الذى يقف وراء النتائج البعيدة التى تخضع لنطاق حواسنا وتقديراتنا ، وما أكثر ما تخطىء هذه الحواس والتقديرات .

والايمان ــ ولو كان مشوبا بالتشاؤم ــ يبدو متفوقا من هذه الناحية على الالحاد ــ ولو كان لايخلو من مظهر التفاؤل ــ من ناحية أنه بالأقل منطقى مع نفسه ومع التسليم بأن وراء كل معلول علة ، ووراء كل نتيجة سببا . فتسلسل الأسباب لا يمكن بالتالى أن ينتهى عند حد محدود ، ويصل الايمان بذلك الى التسليم بأن وراء العقل المخلوق عقــل خالق ، ووراء كل قانون حكيم قانون آخر أحكم منــه ، ووراء كل نتيجة منطقية منطق وحكمة ، وهذا كله ينفى دور الفوضى ، كما ينفى دور المصادفة فى خلق الحياة والهيمنة على سير أحداثها . وهكذا يبدأ الايمان منطقيا وينتهى منطقيا مع نفسه ، حين قد يبدأ الالحاد منطقيا بحسب ظاهره فينتهى الى غير منطق مقبول ولا تسلسل مفهوم .

وشأن الايمان بالقدرة الخالقة ايمان الانسان بنفسه أى ايمانه بأنه حكم مختار ، عليك أن يشق طريقه فى اتجاه الصواب أو فى اتجاه الخطأ ، أو بالأصح ايمانه بأنه يمكنه — ولو مع مضى وقت طويل أو قصير — أن يسيطر ولو على بعض عوامل الأثرة فى نفسه لمصلحة ازدهار ولو بعض عوامل الايثار . وهذا الايمان يصلح بذاته مصدرا لا ينضب معينه لتفاؤل الانسان بمستقبله ، بل بمستقبل الانسانية جمعاء ، لو أحسنت السير فى هــذا الطريق ، طريق تنمية حرية الاختيار عن طريق تنمية الايمان بالفضيلة ، وبالقدرة الخالقة ، وذلك لحساب تقدم الحياة وازدهارها بمقدار ازدهار ثقة الانسان بنفسه وبدوره الهائل فى تخطيط أحداث هذا الكون العجيب، وذلك مهما كثرت عوامل القلق والخوف والضيق التى قد تحيط به من كل جانب ، وكأنها تنادى العقل أن يخف الى نجدة الذات ، وبالتالى أن ينمو ، وأن يزدهر ، كيما يعرف كيف يواجه الصعاب المحيطة به ، وهكذا ينمو العقل تدريجيا ، ويجد دواما أسبابا متجددة للتفاؤل بالحياة وبدوره الايجابى فيها ....

المبحث الثالث

العقل سيد الإرادة

متى سلمنا بوجود قدر ما من حرية الارادة فى التكوين النفسى — أو ان شئنا العقلى — للانسان تعين التسليم بوجود قدر مقابل له من حرية الاختيار . وهذه الحقيقة لا تمثل — فيما نرى — مشكلة حقيقية ، انما المشكلة الحقيقية هى فى تعيين مدى حرية الاختيار ، أى فى تحديد حقيقة أبعادها ازاء نواميس الحياة الطبيعية ، التى تحدد للوعى الانسانى دائرة نشــاطه الحر ، وبخاصــة نواميس النفس ، والأخلاق ، والبيولوجيا .....

وثمة حقيقة أولية لا يصح أن تكون محل نزاع ، وهى أن مدى حرية الارادة ليس واحدا عند جميع البشر ، بل يتفاوت تفاوتا ضخما من انسان الى آخر ، على عكس ما قيل فى بعض المدارس من أن هذه الحرية ليست مطلقة فحسب ، بل انها متساوية عند بنى البشر جميعا !! ومصدر تفاوتها هو تفاوت نمو العقل أى الوعى الانسانى . فبقدر ما ينمو الوعى الانسانى — ومعه الوجدان — بقدر ما تنمو

قدرة النشاط الارادى على العمل عن طريق القدرة على التنسيق بين شتى صور هذا النشاط وبين نواميس الحياة التى تتحكم فيه ، والتى ترسم له دائرة نفوذه . ومن ثم فان حرية الارادة تنتهى الى أن تكون نسبية ، وفى نفس الوقت متراوحة تراوحا كبيرا بين انسان وآخر ، شأن التراوح بينهما فى جميع الصفات والملكات ، هذا التراوح الذى لا ينفى توافر هذه الصفات والملكات ، كما لا ينفى توافر الارادة الحرة .

والحديث فى هذا الشأن هو عن الارادة الحرة التى تتوافر لدى الانسان العاقل العادى ، أما الانسان الذى يفقد قواه العاقلة كليا أو جزئيا ، فهو يفقد ــ بنفس المقدار ــ قدرته على تنسيق بعض صور نشاطه الارادى مع نواميس الحياة العاقلة، وهو ما يحدث فى بعض صور الجنون والعاهات العقلية . ومن ذلك مثلا الجنون الأدبى الذى يفقد فيه المتهم احساسه الخلقى ، فيقدم على جريمته أو على جرائمه غير شاعر بندم أو باحساس بألم ، والذى يعتبره الأستاذ تارد Tarde فى فلسفته الجنائية من أخبث صور الانحلال الخلقى الجدير بالعقاب ، لا من صور الجنون الذى ينبغى أن ينال من مدى مسئولية صاحبه جنائيا . ومن المتعذر أن يقال فى مثل هذه الحالة ان المتهم قد فقد حريته فى الاختيار نتيجة فقده لادراكه ممثلا فى قدرة الموازنة بين نوازع الشر والخير ، فان هذه القدرة تكون متوافرة بحسب السائد فى طب الأمراض العصبية .

ومثل هذا القول يمكن أن يصدق على صور متنوعة من الجنون التى يفقد الجانى فيها قدرته على مقاومة بعض دوافع الاجرام ، فلا يعود يتمتع بالنسبة لها بالارادة العادية التى يتمتع بها العقلاء . وهى الحالات التى يقال فيها انه لا يوجد فيها نقص فى العقل بل يوجد فيها نقص فى الارادة ، وهى من أصعب الحالات تشخيصا « وقد يتعذر جدا فى أغلب الأحايين الجزم بأن الحالة تنتمى الى أحد الأمرين : اما الى الوازع الذى لا يقاوم ، أو الى باعث يمكن مقاومته لكن المتهم لم يقاومه ، ومن البدهى أن معظم الجرائم نتيجة بواعث أو أغراض لم يقاومها الجانى ... [١] »

---

(١) راجع « الطب الشرعى فى مصر » للدكتورين سدنى سميث وعبد الحميد عامر طبعة ١٩٢٥ ص ٤٩٨

وهذه الحالات المرضية الشاذة لا تنفى توافر حرية الارادة لدى الانسان المدرك العادى ، بل انها أدعى لاثباتها عملا بقاعدة أن الاستثناء يثبت القاعدة ولا ينفيها .

ولا ينفى حرية الارادة أيضا أن تكون قدرة الانسان المدرك العادى على الخطأ أقوى من قدرته على الصواب ، بل لعل حرية الارادة ازاء نواميس الكون هى التى تسمح للانسان المدرك العادى أن يخطىء الى أبعد حدود الخطأ ، وهو معتقد أنه على صواب الى أبعد حدود الصواب .. وقدرة الخطأ قد تكون أدل من قدرة الصواب على توافر حرية الاختيار ، عندما تتحدى هذه القدرة الخاطئة ناموسا صحيحا من نواميس الكون فى الجسد أو فى العقل ، التى تخاطبنا دواما عن غير وعى منا ، وتخاطبنا لماما عن طريق هذا الوعى .

* * *

وعلى أية حال فوراء هذه الارادة الانسانية يكمن بطبيعة الحال العقل ، أو الذات الواعية المفكرة . وهـذه الذات تمثل محور الدراسات الانسانية منذ القدم ، وعليها تدور الفلسفات تحاول عبثا تحديد ماهية هذه الذات ، ومدى ادراكها للوجود ، ولنفسها [1] . وتحديد مدى قدراتها الحقيقية فى الوعى وفى الاحساس ومدى قابليتها للفناء ، وطبيعة صلتها بالمخ وبالأعضاء المادية ...

ولم تتقدم الدراسات الوضعية عن العقل تقدما يذكر الا فى ضوء علم الروح الحديث ، وبوجه خاص فى ضوء الدراسات الرياضية عن الادراك عن غير طريق الحواس Extra Sensory Perception والتى أثبتت عدم الارتباط المحتوم بين العقل والمخ ، وبالتالى بين الاحساس وأدوات الحس المادية . ومن ثم انتهت الى امكان استقلالها عنها ــ ولو الى حد ما ــ فى الزمان والمكان ، هذا ولو أن العقل لا يزال هو السر الأكبر فى الوجود .

---

(١) راجع فى العقل : «فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام» للدكتور محمود قاسم ، و « العقل والوجود » للدكتور يوسف كرم .

ولا نريد هنا أن نناقش أية نظرية تنازع فى وجود العقل الانسانى ــ أو فى جدواه ــ مثلما فعل نيتشه مثلا ، وقد تعرضنا لذلك فيما مضى[1] ــ لأننا نعتبر أن وجود هذا العقل ــ وجدواه ــ حقيقة وضعية لا تقبل جدالا ، ولعلها أكثر الحقائق الحيوية ثبوتا . فمحاولة الاثبات هنا جهد ضائع كمحاولة اثبات وجود الشمس أو القمر ، والغيم أو المطر . وفى نفس الوقت لا نجد حاجة للوقوف عند الدراسات الفلسفية الكثيرة العميقة عن العقل من ناحية صلته بظواهر الحياة لخروج ذلك كله عن نطاق موضوع التسيير والتخيير .

وانما يكفى أن نسجل هنا اقتناعنا بأن للانسان عقلا مدركا شاعرا ، وعقلا ناميا متطورا ، لاحد لامكانيات نموه وتطوره . حتى ليمكننا أن نقرر مع وليام جيمس بأنه « ليخيل لنا أن الغرض من خلقنا ليس الا اثراء لقوانا الادراكية بأنواع الشعور الخلقى ، بواسطة ذلك التقابل الحاد بين الصفات الانسانية والاختلاف العظيم فيها ، وذلك يضطر بعضا منا لأن يكون آلة تعبث بها شهوة الغضب ، ويستدعى من آخرين أن يكونوا مظهرا من مظاهر الشرف[2] » .

وكلمة العقل هنا تنصرف الى العقل الانسانى بشطريه الواعى وغير الواعى . وهذا الأخير يمكن أن ينقسم الى عنصرين آخرين : أسفل وأسمى . فالعقل الانسانى يمثل فى النهاية وحدة لا تتجزأ فى التعبير عن الذات أو الشخصية الانسانية . ومصير الانسان اذا متوقف على موقف هذه الذات من النواميس الكونية للحياة وعلى مقدار قدرتها على تنسيق سلوكها مع هذه النواميس .

ومن المتعذر تماما أن نقول فى هذا الصدد ان الغلبة ينبغى أن تكون للعقل الباطن على الواعى ، أو للعقل الأسمى على الأسفل فى تقرير مصير الانسان ، وفى تفسير فرص السعادة أو الشقاء التى قد يمر بها . فان أوصاف العقل الواعى والباطن ، والأسمى والأسفل ، تمثل أوصافا لزوايا متعددة من حقيقة مترابطة واحدة وهى العقل الانسانى بكافة عناصره وأوصافه . واذا كان علم النفس الحديث

(١) راجع ما سبق فى ص ٧٣ وما بعدها .
(٢) عن « العقل والدين » تاليف وليام جيمس ترجمة الدكتور محمود حب الله طبعة ١٩٤٩ ص ١٣٢

يعطى قيمة خاصة للعقل الباطن فى شتى نوازعه واتجاهاته فليس مقتضى ذلك مطلقا استبعاد دور العقل الواعى ، وأيا كان مدى نشاط هذا العقل الواعى بالمقارنة بنشاط العقل الباطن فهذا النشاط قائم لا شك فيه ، ولا محل لاهداره فى هذا المقام .

ولذلك كله لا نشاطر بعض المفكرين رأيهم فى أن العقل الباطن وحده هو سيد مصائرنا . ومن هؤلاء موريس ماترلنك M. Maeterlinck الذى يرى أنه « ينبغى علينا أن نبحث فى حياتنا الباطنة ، الرحبة ، التى لا تنفذ ، والتى لا يسبر غورها ، والمقدسة تفسير فرص السعادة والشقاء التى نمر بها[1] » . ومنهم أيضا الدكتور اللندى Allendy الذى يقول عن المصير الذى يوجه حياتنا ان العامل الأهم كامن فى « روحيتنا الباطنة ، فمنها تنبع أعمق توسلاتنا » .

ويلاحظ الأستاذ موريس ماجر M. Magre فى هذا الصدد أن العقل الباطن أو غير الواعى ليس سوى عنصر واحد من عناصر مصائرنا ، فيه يتمركز قانون الكارما (أى ارتباط النتائج بالمقدمات فى حيوات الروح المتعاقبة) ، فهو يمثل خلاصة أعمالنا المتراكمة التى أضحت بمثابة اتجاهات تعد نفسها كيما تصبح نتائج وأحداثا[2] .

ثم يضيف قائلا ان « مصير الانسان لا يتوقف تماما على عقله الباطن ، بل على الجزء الأسمى من وعيه ، هذا الجزء الذى سيصبح يوما على صلة بالله ، والذى يتمثل فى قدرته الفطرية على التميز ، وعلى الحكم على الأمور ، وعلى توقعها ، وعلى اختيار سبيله . ولا ريب أن العقل الباطن عنصر من عناصر مصيره ، ولكن قيمة هذا المصير تتوقف على ملكة سحق العقل الباطن، وتجاوزه ، والتصرف رغما عنه وعن ميوله المظلمة[3] ...

---

(١) فى مؤلفه : Le Problème De La Destineé.
(٢) فى مؤلفه : Les Interventions Surnaturelles.
(٣) فهو ينظر الى العقل الباطن من زاوية انه مقر الغرائز السفلى ورواسب ماضينا السحيق ومخاوفه .

وما يصفه الناس بالحظ ، أو الشعور بأن قوانين الكون انما تحبك وتنظم نفسها كيما تحابيك ، هو عبارة عن هبة مجنحة وتجاوب فى النغم مع هذه القوانين التى لا تحبك الا لأنك تركتها تحملك . وهذه الهبة المجنحة ، وهذا المعنى من التناسق قد صار شيئا واحدا مع وعينا الأسمى . وللحظ صلة معينة بالعبقرية ، بل هو شقيق لها ، لكنه بدلا من أن يتفرغ لمطاردة الجمال ، يرضيه أن يرشد الانسان فى طريق الحياة ، ويغمره بضوء مباغت سرعان ما ينطفىء .

وهذا الضوء المباغت هو مصيرنا ، أو بالأدق هو القدر من مصيرنا الذى ينتمى الينا خاصة ، والذى خلقناه بأنفسنا . فنحن مقيدون بجسد لأننا ننتمى الى أسرة انسانية . ونحن نخضع لتأثيرات كوكبية لأننا ننتمى الى نظام كونى ، وعلينا أن نتحمل تحركاته العاطفية . ونحن مكيفون بماضينا وبأنفسنا ، وبالنتيجة المتواضعة لجهودنا ، ومقودون بكل هذه القوى . نحن نشق سبيلنا أحيانا فى ومضة من برق ، أو من قرار أو من صــلاة ، أو من فكرة هى نحن أنفسنا ، وكل ذلك عبارة عن نتيجة لارتباطات ترجع الى الماضى السحيق . فهل نجد فى ذلك وعدا بحريتنا المستقبلة ، أو تحقيقا مبدئيا لها . وهل يمكن للانسان أن يصف بالحرية نتاج أسباب متعددة كهذه ؟ ! وفى النهاية لا قيمة لذلك لأن خداع الحرية يساويها .

ان انسانا ما قد عثر على الحظ ـ على غير توقع منه أو من غيره ، لأنه قد أطاع أمرا داخليا أصــدره اليه ـ على غير علم منه ـ وعيه الأسمى الذى صنع ما كان عليه أن يصنعه كيما يكيف الأحداث فى صالحه . فالحظ من صنعه غالبا ، ولكن ليس دائما ، لأن الانسان ليس بمفرده . فحتى ان لم توجد هناك قوى تسهر عليه بعناية ، فمن الجائز مع ذلك أن يحظى بمساعدة قد يكون طلبها وقد يزجيها اليه صديق غير منظور يرى حيرته . وتكون المساعدة عندئذ فعالة بقدر ما يكون الصديق ساميا فى تدرج الكائنات ، وأحسن الناس حظا هو ذلك الذى يكون قد صنع فى ماضيه أكثر عدد من الصداقات مع أسمى النفوس[1] » .

***

(١) عن المرجع السابق ص ١٢٠ ـ ١٢٣

وهذا النظر برمته يقوم على الاقتناع بدور عقل الانسان الهزيل وراء نوازع ارادته ، كما يقوم ـ فى نفس الوقت ـ على الاقتناع بدور العقل الأعظم وراء النواميس التى تحكم تطور أحداث الحياة المنظورة وغير المنظورة ، وذلك كحقيقة رياضية جاءت بها أحدث الكشوف عن تبخر المادة الصلبة وانقضاء صلابتها نهائيا . ولذا فلا غرابة أن نجد أن أفضل علماء المادة فى العصر الحالى هم أقواهم اقتناعا بوجود عقل أعظم وراء المادة وظواهر الحياة بوجه عام . كما نجدهم لا يترددون فى اعلان ايمانهم الثابت بوجود عالم غير منظور محكوم بنفس هذا العقل الأعظم .

من ذلك نجد مثلا سير آرثر ستانلى ادنجتون A. S. Eddington (١٨٨٣ ـ ١٩٤٤) يؤكد فى مؤلفه عن « السبل الجديدة فى العلم »(١) وجود عالم الروح ، وبأن الكون كله « محكوم بقوة روحية » . « وأن العالم الفيزيقى يصبح محض افتراض ما لم يتصل به وعى ، وأن العقل لن ينظر اليه بعد الآن باعتباره مجرد نتاج جانبى تطور عن طريق المادة » . كما قرر فى محاضرة له عن « العلم والعالم غير المنظور » أنه « لا بد أن تعود روح الانسان الى العالم غير المنظور لأنها تخصه » وصور أدنجتون الكون كله فى صورة فكرة منبعثة عن العقل الأعظم .

كما قرر سير جيمس جينز James Jeans (١٨٨٧ ـ ١٩٤٦) ، فى مؤلفه عن « الفيزياء والفلسفة »(٢) ، بأن « وراء الكون عقلا مدبرا حكيما هو العقل الأعظم . وأن هذا العالم المادى بالنسبة لحواسنا هو عالم بالفكر المطلق » . وفى مؤلفه عن « الكون الخفى »(٣) يقرر أيضا « أن كل هذه الأجسام التى تكون الاطار الرهيب للكون ليس لها أى كيان بغير العقل » . كما يقول الفيلسوف الرياضى المعاصر برتراند رسل B. A. W. Russell (ولد فى سنة ١٨٧١) ان « المادة ما هى الا صيغة رياضية معقدة لحوادث تجرى فى الفضاء المطلق » .

---

(١) New Pathuways in Science.

(٢) Physics and Philosophy.

(٣) The Mysterious Universe.

الباب الخامس

فى موقف العقل والإرادة

من النواميس الطبيعية

تعرضت فى باب سابق لموضوع النواميس الخلقية الطبيعية ، ثم تعرضت لرابطة السببية الطبيعية بوصفها ناموسا خلقيا ، ثم للعقل والارادة من ناحية عامة مجردة ، وبقى الآن أن أتناول موقف العقل والارادة من هذه النواميس الطبيعية الخلقية . فان هذا الموقف هو حجر الزاوية فى تحديد علاقة العقل والارادة معا بنواميس الكون ، فهل هى علاقة تسيير أم علاقة تخيير ؟..

وفى مقام محاولة الاجابة على هذا التساؤل تعرضت فى الباب السابق لموقف الفلسفة العامة من موضوع الارادة والعقل متخيراً منها الجانب الذى بدا أقرب من غيره الى قلب الحقيقة ، واكثر اتصالا بالموضوعات اللازمة لاعداد الذهن لمحاولة الاجابة ـ فيما بعد ـ على نفس هذا التساؤل فى نطاق المسئولية الوضعية ، وبحيث تمثل المحاولة تركيباً مترابطاً من الفلسفتين العامة والعقابية معا ، وذلك لأن الترابط بينهما فى هذا المقام أمر لا غنى عنه كما هى الحال فى كل مقام آخر .

ولقد وقفت طويلا فى الباب السابق عند الكلام فى حرية الارادة ، لأنه اذا أمكن التسليم بالارادة الحرة كحقيقة كائنة وراء كل نشاط انسانى لصح بعدئذ البحث فى امكان خضوع هذه الارادة لنواميس الطبيعة ، أو عدم خضوعها . ونواميس الطبيعة هذه كثيرا ما يطلق عليها وصف القدر ، أو القضاء والقدر . فهل القدر هو كل شىء فى نشاط الانسان ؟ ...

لو كان الأمر كذلك لكان معناه بالضرورة الغاء دور الارادة ، وذلك مع أن الانسان الراقى يستمد من هذه الارادة جل دوافع تصرفه النبيل حين قد لا يجد الانسان البدائى من دافع الا انفعال الغريزة العمياء . ولذا نجد أن الانسان الأول

قد يفهم معنى البر بالأعداء لا بالأصدقاء فقط ، حين قد لا يفهم الانسان البدائى معنى لأى بر بصديق ولا بعدو ، بل قد يفتك بهما معا وهو فى أوج السعادة غير شاعر أنه كان يملك اختيارا غير هذا الاستسلام الفطرى لحكم الغريزة العمياء الذى قد يعبر عنه ـ هو أيضا ـ بأنه حكم القضاء والقدر .

فهذا « القدر » قد يكون تعبيرا عن شعورنا الفطرى ، ودوافعنا الباطنة قبل أن يكون تعبيرا صحيحا عن حقيقة خارجة عنا . وقد يكون صدى لانفعالات عابرة ، أو لشهوة عمياء ، قبل أن يكون صدى لضمائرنا التى قد لا نحسن الانتماء اليها . وانتماء الانسان الى ضميره ليس معناه البتة أن ينتمى الى ذاته ، أى الى اجتماع شعوره وتقديره للأمور ، فكثيرا ما يضللانه هذان تماما ـ بل أن يحسن الانتماء عن طريق وجدانه الى مستوى ـ أو الى آخر ـ من مستويات الحياة الخلقية التى تهيمن على الكون عن طريق تأثيرها فى ضمائر البشر أو بالأدق عن طريق تأثيرها الخفى فى ذواتهم العليا أو « وعيهم الأسمى » superconscious ، هذا الوعى الذى كان للدراسات الحديثة فى علم الروح فضل اكتشافه والعناية به .

ويبدو أن هذا الوعى الأسمى هو الذى يربط بين صاحبه وبين الاتجاه الى الله والايمان بالخلود . وهو يعد مقابلا للوعى الأسفل المتبقى من الصراع القديم بين الذات الانسانية وبين مخاطر الحياة التم تعرضت لها فى ماضيها القريب والسحيق معا . والوعيان الأسمى والأسفل يكونان شطرين متقابلين أحدهما ايجابى والآخر سلبى لما يطلق عليه الوعى الباطن فى علم النفس .

ومعالجة موضوع « موقف العقل والارادة من النواميس الطبيعية » يقتضى ابتداء معالجة الاتساق مع هذه النواميس كواجب طبيعى فطن اليه الفلاسفة منذ القدم . وهو وثيق صلة بموضوع التسيير والتخيير : لأنه من جانب أول يقوم على أساس من الاقتناع بوجود هذه النواميس الطبيعية وبدورها الايجابى فى تسيير دفة الأحداث وهو ما عرضنا له فى باب سابق ، ولأنه يقوم من جانب آخر على أساس من الاقتناع بصحة دور الارادة الانسانية فى تحقيق هذا الاتساق ولو الى مدى أو الى آخر . وذلك ينفى صحة القدرية المطلقة بقدر ما ينفى صحة دور المصادفة فى تسلسل أحداث الحياة .

كما أن معالجة نفس هذا الموضوع تقتضى أيضا الكلام ـ ولو اجمالا ـ فى دور الألم بوصفه الجزاء الطبيعى لعدم اتجاه الارادة الحرة نحو محاولة الاتساق مع هذه النواميس اتساقا صحيحا . وعلى ذلك يتعين أن نقسم الباب الحالى الى فصلين على النحو الآتى :

الفصل الأول : فى الاتساق مع النواميس الطبيعية كواجب طبيعى .

الفصل الثانى : فى الاتساق والألم .

الفصل الأول

فى الاتساق مع النواميس الطبيعية كواجب طبيعى

هذا الاتساق مع النواميس الطبيعية كواجب طبيعى يثير ابتداء الكلام فى بعض الجوانب العامة اللازمة لايضاح دور هذا الاتساق ، خصوصا من ناحية مدى صلته بحرية الاختيار وبنوازع الارادة الانسانية ، وهو ما سنعرض له فى مبحث أول ، ثم نعرض فى مبحث ثان لموقف فيلسوف معدود من أبرز الفلاسفة الذين تناولوا هذا الواجب من الاتساق مع النواميس الطبيعية بالعناية التى يستحقها ، ونقصد به الفيلسوف الالمانى عمانوئيل كنط Emmanuel Kant الذى يعد فى نفس الوقت من أقوى دعاة حرية الارادة الانسانية فى اطار روحى رفيع ، على ما وضحناه فى مناسبة سابقة .

المبحث الأول

بعض الجوانب العامة فى واجب الاتساق

الارادة الحرة هى التى تحفظ للعقل كيانه وسط هذا الخضم الهائل للحياة الملىء بأسباب الخطأ والعثار ، فيشعر العقل بذاتيته ، وباستقلاله عما عداه من ظواهر الحياة ، وبدوره الهائل فى توجيه أحداثها حتى ليخيل اليه فى النهاية أنه هو سيد الموقف ، وصاحب القول الفصل فى توجيه هذه الأحداث كعلة فاعلة قبل أن

يكون علة مفعولة ، وبوصفه مصدرا أصيلا قبل أن يكون عاملا دخيلا ، وأيا كان مدى هذا الاحساس من الخطأ أو الصواب .

ويكاد الاحساس بقوة النواميس الخلقية الطبيعية يمثل كل القيد المشروع الذى ينبغى أن يقيد العقل عندما يمارس حرية اختياره ، فيوازن بين أى أمرين قد تدق بينهما عناصر الموازنة والتقدير . وهذا الاحساس ـ أو ان شئت الوجدان ـ نام متطور بمقدار نمو عقل صاحبه وتطوره ، وربما بصورة أكثر مرونة من تطور الشكل ووظائف الأعضاء . وبمقدار نموه وتطوره تنمو أيضا نوازع الارادة ، وبالتالى حريتها وقدرتها على تخير مواقع أقدامها فى خضم هذه الحياة .

وهذا الوجدان لا يمكن أن يلعب دوره الهائل هذا فى خضم الحياة ما لم يملك تدريجيا القدرة على الاصغاء الى نواميس الحياة ، وعلى تفهمها على حقيقتها ، وتستوى فى ذلك نواميس العقل مع نواميس المادة . وبما أن لهذا الوجدان وجودا حقيقيا فان لحرية الاختيار وجودا حقيقيا أيضا . وبما أن هذا الوجدان يتفاوت فى مدى نضجه وتطوره من انسان الى آخر فان حرية الاختيار تتفاوت فى أبعادها الحقيقية بنفس المقدار بين انسان وآخر ، وان كانت تسير دائما فى نفس الاتجاه نحو النمو والتكامل عن طريق الاصغاء الى نفس النواميس المطلقة التى تحكم الحياة فى وجودها ، وفى اتجاهها نحو المزيد من الكمال ، ومن التناسق .

ولهذا أيضا فكلما نما الوجدان بسبب الوصول الى مرحلة متقدمة فى التطور ، كلما كان حساب نواميس الحياة المطلقة عسيرا مع هذا الوجدان اذا ما تجاهل لغير سبب مشروع ، حكما من أحكامها الخلقية الصارمة التى لا نعرف عنها الا أقل من القليل . وما نعرفه عنها مشوه مبتور ، بل اننا فى كثير من الأحيان نخلط فى قيمنا الاجتماعية بين الفضيلة والرذيلة ، وبين العاطفة والشهوة ، وبين المجد والعار ... ولكن هذا الخلط الرهيب لا ينفى أن هذه النواميس حقيقة قائمة ، وأن سلطانها عظيم أيضا على سير الأحداث ، وتتابع حلقاتها عن طريق ناموس الارتباط المحتوم بين الأسباب ومسبباتها ، غير محتاجة لتداخل أى ناموس آخر ، لأن هذا الارتباط المحتوم يغطى بذاته جميع النواميس الأخرى التى تنبع منه .

وهكذا تحقق الحياة التناسق بين جميع عناصرها ، وبين تسلسل أحداثها نحو غاية مشتركة للعقل وللمادة فى ترابطهما معا ، لأنه لايتصور أبدا عقل بلا مادة يثبت بها وجوده ، ولا مادة بلا عقل يحكمها . وهذا التناسق بين أحداث العقل والمادة يقع فى صميم نواميس الحياة العقلية والمادية ولا يمكن تصورها بغيره . فالحياة لا تعرف الفوضى ، ولا تقوم الا على « الاتساق » لتحقيق التطور فى خطوط متناسقة تسير نحو هدف سام مشترك .

* * *

ولعل هذا الاتساق هو الذى عبر عنه الفيلسوف والعالم الرياضى الألمانى ولهلم لينبـــتز Wilhelm Leibnitz (١٦٤٦ — ١٧١٦) بقانون الانسجام أو الاتســـاق الأزلى L'harmonie préetablie ، أو قانون « غائيـــة الطبيعة » الذى يجعلها تسير فى اتجاه معين مرسوم رسما دقيقا محكما منذ الأزل . فهو يؤمن « بأن كل شىء ميسر لما خلق له ، وأن الائتلاف بين أجزاء الكون ائتلاف ضرورى ويؤدى — وقد أدى بالفعل — الى خلق أحسن العوالم وخيرها ، وذلك لأنه ليس فى الامكان أبدع مما كان ... » [(١)] ، مما دفعه الى أن يصف الله بأنه هو المهندس الأكبر .

وهذا المذهب المتفائل المؤسس على محاولة اسناد جميع الظواهر الى مبدأ واحد ، وتفسيرها عن طريق هذا المبدأ ، يكاد يكون هو المذهب التيولوجى العريق فى جميع أديان التوحيد ، وهو أيضا المذهب السائد فى الروحية العلمية الحديثة . ولعله هو الذى قصده وليام جيمس عندما قال « بأن كل ما يحدث قد تنبأ بوقوعه الموجود الأسمى ، وكل ما يحدث فى لحظة من اللحظات فهو ضرورى ، وما لا يحدث فهو مستحيل ، وعلى ذلك فالضرورة والاســتحالة مطلقتان ، ولا مكان بينهما للامكانيات » .

والاعتقاد بذلك يوضح دور الألم وواجب الانسان فى تجرع جرعات كثيرة منه ، فان لهذا الألم دوره المحتوم فى تحقيق هذا الاتساق عن طريق تطوير

(١) عن كتاب « مقدمة فى الفلسفة العامة » للدكتور يحيى هويدى طبعة ١٩٦٦ ص ٧١

النفس الانسانية نحو ما هو أكمل وأرقى ، ما دام ركب الحياة يسير فى هذا الاتجاه المتناسق الذى لا يمكن أن يتوقف أو أن ينقطع . فكأن الألم يصبح على هذا الوضع مقابلا ضروريا لحرية الاختيار التى تملكها كل ذات انسانية ، والتى قد تدفعها الى المروق عن نطاق هذا الاتساق العام فى تطوره ، وفى اتجاهه المرسوم مقدما نحو تحقيق ما هو أروع من غيره وأكمل فى كل ظواهر الوجود المادى والعقلى معا .

الاتساق وحرية الاختيار

وعلى مقدار النجاح فى تحقيق الاتساق الصحيح المضطرد مع نواميس الطبيعة تتوقف سعادة النفس وهى أثمن شىء فى الوجود . والنفس السعيدة ليست هى النفس التى تحوز المظاهر المادية للسعادة التى قد يحسدها الناس عليها بحق وبغير حق ، بل هى النفس التى تتمتع بمزايا باطنة حقيقية تمكنها من تحقيق هذا الاتساق ، وهى مزايا قد لا يحسدها أحد عليها ، وانما يلمسها الآخرون وينعمون بشذاها .

ولذا فهيهات أن يكون سعيدا سعادة حقيقية الا ذلك الذى يعرف كيف يجعل من وجوده المادى القصير الأمد شمعة حقيقية تحترق تدريجيا كيما تضىء الطريق لنفسه وللآخرين ، وتضيئه فى بهجة وسرور وبغير ادعاء ولا غرور ، ومع احساس صادق بأن هذا هو الطريق الوحيد للسعادة فى الحياة . أما جر المغانم الباطلة فهو أقصر طريق الى شقاء الروح والجسد ، مهما أثار فى نفوس الآخرين من عوامل الغيرة والحسد .

والاتساق مع نواميس الطبيعة الراقية ليس معناه الخضوع الأعمى لها بل الطاعة المبصرة . أو ان شئت معناه الطاعة الحرة لها المستمدة من تفهمها تفهما صحيحا ، والاقتناع بأن هذه النواميس عاقلة وعادلة وحكيمة تعمل لما فيه خيرنا وصلاح أمرنا ، حتى وان خفى عنا فى غالب الأحيان موطن الخير والصلاح فيها . فهى تريدنا عقلاء مبصرين ، وأحرارا مدركين تتحكم فى مصائرنا عن طريق استخدام حريتنا فى الاختيار استخداما صحيحا كما يريد الأب الحكيم لابنه لا المتبوع المستبد لتابعه .

واذا كانت هذه النواميس تريد منا أن تتحكم عقولنا فى أجسادنا ، لاأجسادنا فى عقولنا ، وأن نصل عن طريق ضبط شهوات النفس ونزواتها ــ ولو الى حد ما ــ الى تحريرنا من عبودية هذه النزوات والشهوات فهى تريد ــ عن نفس هذا الطريق ــ أن تهبنا قدرا أوفر من الحرية الحقة التى تسمو حتما على كل حرية زائفة قد تنالها الذات عن طريق العبودية للشهوات واللذات ــ والتى هى فى حقيقتها عبودية معسولة ، بل حيوانية مرذولة . فبقدر ما يحسن الانسان السيطرة على شهواته ونزواته بقدر ما تقل مطالبه وبالتالى يحسن انتزاع حريته الحقيقية من بين مخالب هذه الطبيعة التى لا تعطى أى أمر جزافا ، ولامن قبيل الصدفة البلهاء التى لا منطق فيها ولا هدف لها .

ففى النهاية نحن لسنا ازاء نواميس الطبيعة مجرد أدوات صماء لطاعة عمياء ، بل نحن أولا وقبل كل شيء آخر عقول تفكر وتناقش ، وارادات تسعى وتعمل ، وقد تقاوم أو تستسلم ، وقد تصيب أو تخطيء ، لكنها تسير فى النهاية نحو تحقيق هدف جليل محدد ، هو التطور والارتقاء عن طريق محاولة الاتساق مع هذه النواميس الطبيعية فى غاياتها المحددة الحكيمة . فكأن هذا الأتساق ينبغى أن يكون هو الوسيلة وفى نفس الوقت هو الغايه المشروعة للحياة .

وهذا الاتساق يصبح بذلك مصدرا لحرية نامية حقيقية ، وبالتالى لسعادة نامية حقيقية . فالحرية هى السعادة والسعادة هى الحرية ، بشرط أن تنبع عن ضبط النفس وعن الارتباط بقيم روحية صحيحة . وهذا هو الطريق الذى يقود الى الارتقاء والحق الوحيد الذى يحرر الذات من أغلالها الدفينة . وما عداه وهم زائف وسراب باطل مهما أسند عن فهم خاطيء الى العلم أو الى الاعتقاد ، ومهما ارتبط بهذا الفهم الخاطيء فى صورة ظاهرة أو مستترة .

وهذه الحرية الحقيقية ليست فحسب مصدرا لسعادة صاحبها ، بل هى أيضا مصدر لسعادة من يحيطون به ممن قد يعرفهم وقد لا يعرفهم . وفى نفس الوقت هى نقطة الابتداء لتسلسل لا يتوقف لأحداث مترابطة ولنتائج لا تنتهى فى طريق التطور الصحيح ، أى فى طريق الحرية النامية ومعها السعادة النامية ، وذلك طالما كانت الذات تسير حثيثا فى اتجاه الاتساق المطلوب مع نواميس الحرية التى

لامكان لها فى داخل الذات الا عندما تحسن الانتماء الى الحرية والى السعادة ، قبل أن تحسن الذعر من أحكام الآخرين ، أو أحكام التشريع الوضعى ... فما أكثر ما فى هذه الأحكام وتلك من ضروب الخداع التى تقع على النقيض من نواميس الاعتدال ، وضبط النفس ، وانكار الذات ...

والاحساس بذلك كله معناه الاحساس بوجود هذه النواميس الطبيعية للحياة، والاحساس بواجب الاتساق المضطرد معها ، بدون قهر ولا ارغام من أية سلطة خارجية بل بحافز من يقظة الوجدان ، هذه اليقظة التى تذكى الاحساس الكامن بوجود حرية حقيقية قادرة على هذا الاتساق اذا شاءت ، واذا بلغت فى التطور المبلغ الذى يتيح لها كل هذا القدر الهائل من الحرية اللازم لسعادة النفس الجديرة بالسعادة . والاحساس برسالة التطور فى تدعيم الحرية يعزز كل هذه المعانى ويبرزها . ويتضمن فى نفس الوقت الاحساس بالأمل فى مستقبل أفضل من الحاضر ، والتسامح مع الناس فى أخطائهم وزلاتهم ، بل التسامح مع القدر أيضا عندما نشعر أن له هو أيضا شطرة من المسئولية عن أخطائنا الخاصة وزلاتنا .

وعندما يكون العقل ــ بعنصريه الواعى وغير الواعى ــ بعيدا عن النضج فهو بعيد بنفس المقدار عن الاحساس بواجب الاتساق مع النواميس الكونية ، وبمقدار بعده عنها تضيق أبعاد ارادته وبالتالى مدى حريته فى الاختيار . ومن ثم يبين تماما أن حرية الارادة حقيقة واقعة حتى ولو كانت محكومة بنواميس الكون بكل سلطانها الأزلى . وأنها غير متساوية عند بنى البشر أجمعين بل متفاوتة بمقدار تفاوتهم فى نمو الوعى والأخلاق . وأنها خلقية بحسب مصدرها الخلقى وصحيح رسالتها فى الحياة . بل هى فى الأساس من المسئولية الخلقية للانسان والتى لا أعتقد أنها ــ من ناحية مبدئها ــ ينبغى أن تثير نزاعا جديا فى أية صورة من صور المسئولية . وأنها عادلة ، بل تقع ــ أو ينبغى أن تقع ــ فى الأساس من كل عدالة سماوية ، ومن كل مسئولية وضعية .

ودليل صحة حرية الارادة هذه أننا اذا رفعناها من حسابنا لا نجد شيئا آخر يحل محلها سوى القول بالقدرية المطلقة أو « الحتمية » **Fatalisme** وهذه تبدو غير خلقية ، ولا تصلح أساسا صالحا لمسئولية طبيعية ولا وضعية ، ولا تمثل

أية صورة من صور العدالة التى يفهمها بنو البشر ويسعون الى محاولة تحقيقها . وقد قال بحق الفيلسوف وليام جيمس فى وصفها انها « تربى فى العقل مزاجا جبريا ، وتجعل الكسالى أكثر خضوعا وكسلا ، كما تجعل الأقوياء أكثر تهورا وبطشا » ولذلك يرفضها من أساسها كل الفلاسفة الذين يحاولون جادين انقاذ الحرية الانسانية من مدراس القدرية والآلية العلمية ، هذه الحرية التى يعتبرونها حقيقة مباشرة من حقائق الشعور الانسانى ،والتى عرضنا فيما سبق لبعض جوانبها الفلسفية .

وقد لاحظ القارىء ولا ريب أن ثمـة اتجاها واضحا فى الفلسفة نحو رفض عقيدة القدرية المطلقة التى تنكر دور حرية الارادة والوجدان . فكلما رسخ فى الأذهان الاعتقاد بوجود نواميس كونية خلقية مع الايمان بأزلية الحياة ، وبعدم انقطاعها ، وبتعدد فرص الوجود كلما اتسع مجال القول بالتخيير وأصبح ذهن المرء قادرا على قبول دور الارادة والضمير واضحا قويا ، وبالتالى على تفسير الكثير من صروف الحياة ومفارقات الدهر ، التى لايمكن تفسيرها بغير هذا الايمان العلمى بامتداد الحياة ، وبخضوعها لنواميس عادلة عطوفة تفسح مجالا واسعا لدور ارادة الانسان وعقله الواعى وغير الواعى معا فى رسم خطوط قدره ومصيره .

فما لايفسره ماضينا القريب قد يفسره ماضينا السحيق ، وما لايتحقق من نتائج ــ قد تبدو محتومة فى ناموس العدل والأخلاق ــ فى المستقبل القريب قد يتحقق فى المستقبل البعيد . وما قد تعجز عن تفسيره كلمات مبتورة قد لاتعجز عنه عدة مؤلفات اذا كانت تحيط بجوانب الموضوع كلها ، وهيهات لكتاب الطبيعة أن تسقط منه كلمة واحدة قد لاتتسع عقولنا لأكثر منها فى أى مستوى كنا من مستويات الوجود .

* * *

واجمال ذلك كله هو القول بأن حرية الاختيار حقيقة روحية وخلقية لامراء فيها . وهذه الحرية مدينة فى نموها للارادة الانسانية ، لأنها ومن ورائها العقل بعنصريه الباطن والواعى تمثل العنصر المحرك لكل سلوك انسانى ، حين تمثل القوانين الكونية ـ التى تعمل هذه الارادة عن طريقها ـ الاطار الخارجى الذى يحدد

للارادة دائرة نشاطها المشروع بقدر اتساقه معها ، وغير المشروع بقدر فقدان هذا الاتساق . وهذه الارادة ليست فحسب ميراثا من الأبوين أو من الأجداد المعروفين، بل هى ميراث أشد عراقة من ذلك بكثير ، لأنها ميراث الروح من نفسها ومن تاريخها الموغل فى العراقة والحافل بالآلام وبالأحداث الجسام .

فاذا كانت الذات الانسانية عريقة ، فمقتضى ذلك أن الارادة عريقة بمقدار عراقة الذات ، وأنها نمت وتهذبت بمقدار نمو العقل وتهذيبه . فنمو العقل وتهذيبه من شأنه أن يؤثر — ولو على المدى البعيد — فى مدى تهذيب هذه الارادة ، وفى اتجاهاتها ، وبالتالى فى مدى نجاحها أو فشلها فى شق طريقها فى الحياة . وكل ذلك من ميراث الماضى السحيق ، وهو ميراث نام ومتطور ، وقابل أبدا للمزيد من النمو والتطور .

ولأن العقل كائن وراء هذه الارادة ، فانه كلما نما العقل كلما كانت الارادة أكثر نضجا وتهذيبا . وكلما تخلف العقل كلما كانت الارادة أكثر صلابة وعنادا ، وأقوى اندفاعا واصرارا . ولذلك لاينبغى تمجيد حرية الارادة فى ذاتها ، بل ينبغى تمجيد العقل الحكيم الذى يعمل من ورائها . فالارادة هى الأداة المنفذة لخلجات العقل والوجدان ، والويل لأى مجتمع اذا قويت ارادة أفراده على حساب نمو عقولهم ، ونضج وجدانهم ، أو لأى مجتمع يتصور أن صلابة الارادة من علامات النضج أو الارتقاء ، أو من عناصر التفوق والسيادة .

بل ان العقل الحكيم هو الهدف ، ونموه ينبغى أن يكون هو غاية الغايات فى كل تعليم خلقى ودينى ، وهو وسيلة الحياة نفسها فى النمو والارتقاء ، وهو أصدق معيار للحكم على نضج أى فرد ، وأى مجتمع ، وأية قاعدة . ولهذا أيضا ينبغى تمجيد العلم الصحيح لأنه وسيلة العقل الى الحكمة والى الاتزان ، ووسيلة الوجدان الى الايمان النقى أيضا .

وبقدر نمو العقل والوجدان تقترب الارادة من الاتساق المنظم مع النواميس الطبيعية للأخلاق ، والتى تتكشف للارادة العاقلة تدريجيا بمقدار اتجاهها نحو الارتقاء والتطور . ودور هذه النواميس ليس فقط فى أن تعاقب وأن تثيب ، بل أن تصحح أيضا أخطاء الانسان ومظالمه التى لا تتوقف أبدا ، ويتفاوت مداها

حتما . وهى تقوم بالتصحيح فى رفق أو فى عنف ، وفى بطء أو فى عجلة ، وفى اتجاه أو فى آخر ، ولكن التصحيح آت حتما ، لا لخدمة العدل المطلق فقط ، بل لخدمة التطور والارتقاء ــ بنفس المقدار ــ الى مستوى الاحساس الصحيح بهذه النواميس ، والارتباط الايجابى بأسمى ما تقتضيه فى المشاعر وفى العقول .

ويستوى فى واجب الارتباط انسان الغابة مع العبقرى أو الفيلسوف ، لأن ناموس التطور فى النهاية واحد للانسانية جمعاء حتى وان تفاوتت درجات هذا التطور وسبله بطبيعة الحال . وهذا يفيد بذاته أن عقل الانسان ينطوى على شعور أصيل بحرية الاختيار وبالمسئولية الخلقية ، وبالقدرة على شق طريقه فى الحياة ، وبحقه فى السعادة عن طريق هذه الحرية ، كما ينطوى على شعور أصيل بوجود هذه النواميس الخلقية للحياة التى ينبغى عليه أن يعيش فى اتساق مضطرد معها ، أو بالأقل أن يحاول قدر جهده العيش فى هذا الاتساق المضطرد . وهو ان نجح أو فشل فان المحاولة على أية حال ليست جهدا ضائعا .

* * *

ونواميس الحياة الصحيحة فى الجسد أو فى الروح لا تخاطبنا فقط بلغة ظواهر الحياة التى تترى أمام أبصارنا الكليلة فى كل آن ، والتى تتمثل مثلا فى شروق الشمس وغروبها ، وفى صرخة الطفل الوليد وضحكته ، وفى الهامات النملة والنحلة والعصفور والسمكة . بل انها تخاطبنا أيضا فى صورة نواميس الوعى والأخلاق التى تربط بين الأفعال ونتائجها ، وبين تصرفات الانسان ودوافعها ، فى كافة مجالات الشعور والتقدير ، وسواء أظهر هذا الارتباط واضحا لوعينا أم غاب عنه ، لما يشوب وعينا من عجز وقصور ، هو نفس العجز الذى يحجب عادة حقائق الأمور عن خلجات الضمير ...

وهذا الوعى العاجز ليس هو وعى الانسان الجاهل أو الأمى كما نظن عادة ، بل قد يكون بنفس المقدار هو وعى الانسان العالم أو المثقف أو الذكى . فقد تعود الانسان فى مقاييسه الخاطئة أن يصف بالعلم أو بالثقافة أو بالذكاء من قد يكون أبعد عن الصواب فى تقديره للأمور من الجاهل أو الأمى ...

فالتقدير الصحيح للأمور لا يصل اليه الانسان عن طريق الاجازات الدراسية ، ولا عن طريق عضوية الهيئات العلمية ، بل يصل اليه أولا عن طريق الفطرة السليمة ، هذه الفطرة التى قد يحوزها بوفرة الجاهل أو نصف الأمى ولا يحوز منها شيئا المثقف الواسع الاطلاع ولا الذكى الوافر الذكاء . فهى هبة الطبيعة العظمى التى تتضاءل الى جانبها جميع الهبات الأخرى ، وهى الطريق الوحيد الى كل حكمة سامية ومصدر كل نور أشرق على قلب الانسان فبدد بعض ظلماته . وبقدر سلامة الفطرة فى ضمير الانسان بقدر ما تنمو قدرته على الموازنة بين عناصر الخطأ والصواب فى تقديره للأمور ، وبالتالى قدرته على سلوك سبيل الصواب وتجنب سبيل الخطأ .

ومن ثم فقد يسلك الانسان طريق الصواب وهو عاجز عن الدفاع عن صوابه ، وقد يسلك طريق الخطأ المحض وهو أقدر لسان فى الدفاع عن هذا الخطأ ، فلسنا هنا البتة ازاء قدرة ما على القول المرسل قد يملكها المثقف أكثر مما يملكها الجاهل بل ويحوزها غالبا — المخطىء — أكثر مما يحوزها المصيب ، بل يحوزها العنيف التافه دائما أكثر مما يحوزها الحكيم الوديع ! بل نحن ازاء فطرة سليمة قد لا تحسن حتى الدفاع عن نفسها فى مقامات الجهل والحماقة ، ولكن توجهها حقائق الحياة الى توفير أسباب ازدهار هذه الحياة ونموها ولو بين الأشواك الخانقة التى تحيط بها حتما من كل جانب ، والتى قد تجىء من ناحية بعض « الخاصة » بنفس المقدار الذى تجىء به من ناحية بعض « العامة » .

ولك أن تسائل التاريخ ، فهو الذى ينبيك وحده عن قيمة هذه الفطرة السليمة فى توجيه مقدرات الانسان والأخذ بيده فى طريق الحياة المحفوف بالصعاب والأخطار من كل جانب ، وهو الذى ينبيك وحده عن قيمة هذه الهبة العظمى عند من قادوا بعزم وثبات خطى الانسان نحو الايمان والعرفان وأحاطوهما بسياج أمين من التفانى فى محبة الحقيقة والدفاع عنها عن طريق تكبد أفدح الآلام وأشق صور الحرمان .

* * *

والعوامل المحركة للعقل وبالتالى للارادة ـ وسواء أكانت للخير أم للشر ـ لا تقف فى تعددها عند حد كما قلت ، وهى تحاصرنا تماما وتتغلغل الى أعماقنا فتغرى ارادتنا بكل صنوف الاغراء الظاهرة والمستترة . وبعضها ينتمى الى عالم الشهادة ، كما ينتمى بعضها الآخر الى عالم غير مشهود . وبعضها داخلى ينتمى الى درجة تطورنا الخاصة ، وبعضها الآخر ينتمى الى درجة تطور الآخرين الذين نتعامل معهم .

والفيصل بين الخير والشر ليس واضحا ، بل كثيرا ما يدق الى أكبر مدى فيختلط الأمر على أبصارنا وبصائرنا اختلاطا ضارا بسبب ضعف هذه وتلك ، وأيضا بسبب ضعف فهمنا للمبادىء الصحيحة فى الحياة . ومن هنا تتجلى خطورة دور فهم النواميس الخلقية الصحيحة ، ومدى رسوخها فى الوجدان وفى الشعور ، فهى وحدها التى يصح أن تخطط للارادة طريقها وسط هذه العوامل الكثيرة المتضاربة بكل ما تملكه من شراك هائلة ، ومغريات من كل نوع . وكأننا نسير فى غابة قد امتلأت بكل أسباب البهجة وفى نفس الوقت بكل أصناف الحيات السامة والوحوش الضارية . . . وقد اختلطت فيها الأمور اختلاطا شبه تام حتى بين الحملان الوديعة والذئاب المفترسة ، وبين الثمار الشهية والسموم القاتلة .

واذا كانت نوازع الارادة فى الانسان مقيدة فى المستوى المادى للوجود بقيود المادة ونواميسها الصارمة فهى فى مستوى العقل أو الروح مقيدة أيضا بقوانين صارمة للعقل أو الروح . ولكن ارادة الانسان حيثما وجد حقيقة كائنة تعمل عن طريق قوانين المادة والعقل والروح متكاملة معا .

فدور الارادة فى خضم هذا البحر الهائل لا يقل عن دور الرياح فى تحريك سطح المياه فى هدوء ورفق أحيانا ، وفى عنف وهدير مزعج أحيانا أخرى ، وعلى نطاق يتفاوت فى قوته ومداه بين قدرة نفخة الفم فى سطح المياه وقدرة الأعصار الشديد فى عرض المحيط . وهذه الارادة ـ المحكومة بنواميس الحياة تعمل لها وعن طريقها ـ كائنة وراء هذه النواميس لأنها تمثل عنصرا من أهم عناصرها . ومن هنا كانت الحياة الانسانية أعمق من مجرد عالم الأشكال الخارجية والصيغ

المادية لها ، وكان لها مغزى فى الروح والعقل أعمق من مغزاها فى عالم الحيوان والنبات ، ومن باب أولى فى عالم المادة غير الحية فى مظهرها ، وان كانت لا تنفى وجود عالم الحياة الحقة من ورائها .

المبحث الثانى

موقف كنط

من واجب الاتساق مع النواميس الطبيعية

لا ريب أن آراء كنط تستحق وقفة كافية هنا ، لأنه ـ فيما يبدو لنا ـ من أفضل الفلاسفة الذين أمكنهم أن يقيموا الأدلة الكافية على وجود النواميس الخلقية ثم على تحديد موقف الارادة الحرة من هذه النواميس . ويكاد يتركز المبدأ الأخلاقى الطبيعى عنده فى الارادة الصالحة « أما مواهب الطبيعة ، كالذكاء ، وسرعة الحكم وأصالته ، والشجاعة والحزم ، وأما مواهب الحظ ، كالمال والجاه والسلطة ، وأما لذات الحياة على اختلافها ، فلا يراها الضمير العام خيرات بالذات. والسبب فى ذلك أنها لا تعين بأنفسها طريقة استعمالها ، ولكنها مجرد وسائل تستخدمها الارادة كما تشاء ، فتكون أحيانا كثيرة مصدر اغراء وتسخر لأغراض مذمومة . أليست رباطة جأش المجرم تثقل جرمه وتزيد فى مقت الناس له ؟ أما الارادة الصالحة فهى على العكس الشرط الضرورى والكافى للحياة الخلقية ، اذا أنها خيرة بذاتها لا بعواقبها ، وتظل خيرة حين لا تستطيع تنفيذ مقاصدها ، مادامت قد عملت وسعها فى هذا السبيل .

وما هى الارادة الصالحة ؟ لأجل تحليلها كما تبدو فى الضمير العام ، يجب ارجاعها الى معنى الواجب ،وهو معنى يمثل لنا الارادة الصالحة مفروضة علينا ، اذ أن طبيعتنا ناقصة ، وبسبب هذا النقص لا تكون كل ارادة صالحة بالضرورة ، ولا تكون الارادة الصالحة صالحة دفعة واحدة . الارادة الصالحة اذن هى ارادة العمل بمقتضى الواجب ، أى للواجب دون أى اعتبار آخر .

ولكن بأية علامة نميز العمل الذى من هذا القبيل ؟ ان التمييز سهل بين الأفعال الصادرة عن الواجب والأفعال المطابقة للواجب مطابقة خارجية فقط ويفعلها الفاعل ابتغاء منفعة أو اندفاعا مع رغبة : هذه الطائفة الثانية من الأفعال لا تمت الى الفضيلة بسبب ، اذ ليس للمنفعة ولا للرغبة صفة خلقية . ولكن التمييز يصبح عسيرا حين تكون الأفعال صادرة عن الواجب وعن الرغبة معا ، فيجد المرء نفسه ميالا الى ما يفرضه الواجب ، مثل أن يقال ان واجبى صيانة حياتى وتوفير السعادة لنفسى ، وأنا أحرص طبعا على الحياة وأسعى طبعا لأكون سعيدا . الحق أن الارادة الصالحة لا تبدو بوضوح الا متى كانت فى صراع مع النزعات الطبيعية فاستمسكت بالواجب ... » .

كما يرى كنط أيضا أن وجود هذا القانون الخلقى الطبيعى « يحتمه المبدأ القائل ان كل شىء فى الطبيعة يفعل بموجب قانون ، وأما أن هناك قانونا عمليا اراديا فهذا لازم مما للموجودات العاقلة ، ولهم وحدهم من عقل عملى أو ارادة أو قوة الفعل بناء على تصور قانون .

ويختلف موقف الارادة من القانون ، فقد نفترض موجودا تنطابق الارادة فيه مع العقل دائما فلا تشتهى الا ما يعتبره العقل الخالص خيرا ، وتلك حال ارادة قديسة كالارادة الالهية ، وليست هذه حال الارادة الانسانية ، اذ أنها خاضعة لدوافع حسية معارضة للقانون . فبالاضافة اليها تنقلب ضرورة القانون اكراها ويسمى تصورها أمرا ، فان الأمر يترجم عن علاقة بين قانون وارادة ناقصة. وهذا الأمر مطلق لأنه يقرر أن العقل ضرورى فى ذاته دون أية علاقة بشرط أو غاية ، فيقيد الارادة مباشرة ولا يعترف بامكان مخالفته ، بعكس الأمر الشرطى الذى يرتب ما يأمر به لغاية معتبرة شرطا ، فلا يفترض سوى أن من يريد الغاية يريد الوسيلة اليها ، ولا يقيد الارادة ، لأن الغاية التى هى شرطه متروكة للاختيار »[1] .

وقد ذهب كنط أيضا الى أن «خاصية القانون هى الصفة الكلية فالأمر المطلق لا يعرف الا بكلية القانون الواجب على حكم الارادة أن يطابقه فنقول فى تعريفه :

---

(١) عن كتاب « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم ١٩٦٢ ص ٢٤٨ ـ ٢٥٠

« أعمل فقط حسب الحكم الذى تستطيع أن تريد فى الوقت نفسه أن يصير قانونا كليا » ... ثم يعود فيضع صيغة جديدة للأمر المطلق كالآتى « اعمل كما لو كنت تريد أن تقيم الحكم الصادر عن فعلك قانونا كليا للطبيعة » . وبالجمع بين هاتين الصيغتين يحصل كنط على صيغة ثالثة وهى « اعمل كما لو كنت مشرع القانون » .

ويقول فى تعليل هذه الصيغة الأخيرة بأنه « اذا كان واجب ا لموجود العاقل أن يعمل بمقتضى القانون ، وأن يعامل نفسه كغاية بالذات ، فواضح أنه لا يمكن الاقتصار على اعتباره خاضعا للقانون ، والا كان مجرد أداة ووسيلة بالاضافة الى قانون يفرض عليه من خارج أو من عل ، وانما يجب أن يكون أيضا صانع القانون . وهكذا نصل الى فكرة ارادة مشرعة كلية ، وهى فكرة أساسية مستخرجة من مجرد تحليل الأمر المطلق ، وكافية لتوفير منفعة عقلية للارادة تحملها على الطاعة له ، اذ كان من الحق أن ليس يمكن ارادة شىء دون تصور منفعة ما ، فيكون موقفنا أننا ، باعتبارات موجودات عاقلة ، مشرعو القانون الذى نحن خاضعون له باعتبارنا موجودات عاقلة وحاسة معا .

فالمبدأ الأساسى والمبدأ الأعلى للخليقة هو « استقلال الارادة » لأنه مبدأ كرامة الطبيعة الانسانية ، وكل طبيعة عاقلة . ومتى كان القانون صادرا عن العقل كان واحدا عند جميع الموجودات العاقلة ، وكانت هذه الموجودات بمثابة عالم معقول أو مملكة الغايات ، أى اتحاد منظم خاضع لقوانين مشتركة رئيسه الموجود العاقل البرىء من الحساسية الكامل الارادة الذى يقرر القوانين ولا ينفعل بقوتها ... »[1] .

ويتحدث كنط عن صلة هذا الموضوع بالايمان بالله وبالخلود وبالعالم المعقول (أى غير المنظور) فيقول « على أن الانسان اذا لم يكن فى طاقته أن يصير قديسا بالاطلاق ، فهو يستطيع أن يترقى الى غير نهاية نحو القداسة باضعاف ميوله الحسية اضعافا مطردا . ولكى يكون هذا الترقى اللامتناهى ممكنا يجب

(١) عن المرجع السابق ص ٢٥٠ ــ ٢٥٢

أن تدوم شخصيتنا ، وذلك هو خلود النفس ، أى امكان تحقيق شخصيتنا فى سلسلة غير متناهية من الحيوات المحسوسة تقربها من القداسة الى غير حد .

ويجب لكى يتحقق الخير الأعظم أن يؤثر فى الطبيعة فاعل تتحد فيه القداسة والسعادة اتحادا تاما ، هذا الفاعل هو الذى يدعى الله . ويكفى أن نعلم بالضبط النسبة بين الانسان من جهة والطبيعة والحياة الخلقية من جهة أخرى حتى ندرك ضرورة الله . ذلك بأن السعادة حالة الشخص الذى تجرى كل الأمور على ما يشتهى ، فهى تتضمن توافقا بين الطبيعة والغايات التى يسعى اليها الشخص . فاذا كان لا بد من وجود سعادة مرتبطة بالفضيلة ، وعلى قدرها فلا يمكن أن تحقق هذه السعادة الا بوجود علة للطبيعة مفارقة لها حاصلة على مبدأ هذا الجمع أو التركيب بين الحدين والمناسبة بينهما . هذه العلة هى الخير الأعظم الأصلى الذى يجعل الخير الأعظم الاضافى ممكنا ، أى الذى يحقق عالما يكون خير العوالم ... »

فالحرية والخلود والله أمور يؤدى اليها العقل العملى وان عجز العقل النظرى عن البرهنة عليها[1] . هى « مسلمات العقل العملى » وهى عقائد ، لاعقائد شخصية ذاتية ، بل موضوعية كلية ، لأن العقل نفسه هو الذى يفرضها ، فهى عقائد مشروعة وان التسليم بها اقرار بتقدم العقل العملى على العقل النظرى ، غير أن هذا التقدم لا يعنى العلم بوساطة العقل العملى بما لا يستطيع العقل النظرى العلم به ، بل يعنى فقط أننا نثبت باسم العمل ما يقتضيه العمل . فنؤمن به ايمانا خلقيا أوعمليا قائما على « حاجة للعقل العملى » هى من ثمة حاجة كلية .

ولا بأس فى ذلك ، بل على العكس ان هذا الايمان موافق لنا كل الموافقة : فلو كان لنا بالله وبالخلود علم نظرى كامل لكان يكون من المستحيل استحالة أدبية ألا يضغط هذا العلم على ارادتنا ويجبرها ، ولكانت خليقتنا آلية فكنا نكون أشبه بالدمى يحركها الخوف أو الشهوة ، فى حين أن الايمان يدع مجالا لحرية الارادة وللفضل فى الفضيلة .

---

(١) يبدو أن كنط يقصد « بالعقل العملى » الوجدان أو ما يقصده علم النفس الحديث بالعقل الباطن ، ويقصد « بالعقل النظرى » العقل الواعى أو ما يقابله فى علم النفس الحديث .

وتيجة هذه النظرية أنه يحق لنا أن تتصور واجباتنا أوامر صادرة ليس فقط عن العقل بل أيضا عن الله فننتهى الى الدين ، لا الدين الموضوع قبل الأخلاق والمعين لها ، بل على العكس الدين القائم على الاخلاق القائمة على العقل . نعم ان الأخلاق تنتهى الى الدين ولا تقوم عليه : هى تنتهى الى الدين لأن الانسان ، وهو حاس عاقل معا ، لا يستطيع بقوته الذاتية البقاء الى غير حد على الارادة الصالحة ومقاومة مطالب الحساسية ، وأن يحدث بأداء الواجب ما تقتضيه هذه الحساسية بحق من سعادة .

والأخلاق لا تقوم على الدين ، لأن فى طاعة القانون الخلقى أصل الحاجة التى يرضيها الدين . ولهذا العكس أثر بالغ ، فان سلمنا به لم يبق الدين عقيدة نظرية . ومثل هذه العقيدة تفترض معارف ممتنعة علينا ، ولم يبق الدين عبادات نرمى بممارستها الى احداث القداسة فينا ، والعبادات أشياء حسية . ولئن كنا سلمنا بتأثير من العالم المعقول[1] على العالم المحسوس فلا يسعنا التسليم بتأثير من المحسوسات على المعقــولات ، واذن فالدين قائم كله على الفعـــل الخلقى الباطن[2] » .

الفصل الثانى

فى الاتساق والألم

ان قدرة الانســـان على الألم عندما يخالف نواميس الحياة الخلقية أو البيولوجية تنفى فى تقديرنا صحة النظرة الآلية للانسان التى تعتمد عليها مدارس الحتمية ، وذلك لأن هذه القدرة على الألم تؤكد بذاتها أن للانسان عقلا ، وارادة ، وشعورا مرتبطا بالعقل وبالارادة . وهذا كله يخرج به تماما عن نطاق مملكة النبات أو الجماد الذى لا يعقل ولا يريد ولا يشعر بلذة ولا بألم ، والذى تحكمه قوانين للحتمية وللضرورة تغاير تماما تلك التى تحكم عقل الانسان فى نوازعه الى الخطأ أو الصواب ، والى الشر أو الخير . فما دام أن الانسان يملك

(١) اى العالم الغير المنظور .
(٢) عن المرجع السابق ص ٢٥٥ ، ٢٥٦

قدرة ذاتية على أن يتألم ، وأن يؤلم غيره أيضا فمن المحال أن ننظر اليه بوصفه مجرد جزيء أو ذرة أو خلية ميتة فى بنات لبنات الكون .

واذا كان بمقدور الانسان أن يتألم فان بمقدوره أيضا أن يبحث عن مصدر الألم ، حتى وان أخطأ غالبا فى تعيين هذا المصــدر . وأن يحاول أن يضحى ببعض شهواته أو أن يتظاهر بالتضحية ولو الى حين لمحاولة التخلص من ربقة الألم . واذا كان الاحساس بالألم يؤكد بذاته حرية الارادة فان الاحساس بواجب التضحية يؤكد بذاته وجود قيود طبيعية ترد على هذه الحرية فى صورة أوامر الطبيعة ونواهيها الخلقية التى لا ينبغى أن تخرق بغير جزاء محتوم هو الألم .

ثم ان الحياة ــ كما يقول وليام جيمس ــ تتطلب بذاتها النضال « فالانسان لا يشعر بأنه يعيش فعلا الا اذا ذاق الصراع حلوه ومره فشقى بالهزيمة أو انتشى بالنصر . واذا كان كل شيء ميسرا ممهدا لفقدنا كل احساس بالتوثب ولافتقدنا بذلك ذاتيتنا ، وعدمنا احساسنا بشخصيتنا . ففى كل منا ذخائر من الطاقة لا يمكن أن تستثمرها حياة هادئة رتيبة ، وانما توقظها وتثيرها حياة متدفقة عارمة، حياة خارقة فذة . هنا فى معمعة هذه الحياة نحس فعلا بأننا نعيش ، ذلك لأننا خلقنا للنضال ، ومن أجل غاياتنا يشتعل حماسنا ويضطرم نشاطنا »(١) .

ولا يغير من ذلك شيئا أن الحياة قد تبدو فى كثير من الأحيان مظلمة كئيبة لأن جيمس يعتقد « بأن هناك فى النهاية خلاصا ، وهذا الخلاص مشروط بأن يؤدى الانسان خير ما يستطيع . وقد تنجح فى ذلك القلة وتفشل الكثرة ، ومع ذلك فهو لا ييأس من المستقبل ، ما دامت هناك قوة الهية تساهم فى تقدم هذا العالم ورقى الانسانية » .

كما يرى نفس الفيلسوف فى الحياة أنها تبدو كأنها جهاد حق ، وكأن هناك شيئا فى العالم متوحشا نريد ــ بكل مالدينا من مثل عليا وعقائد واخلاص ــ أن نخضعه ونجعله أليفا ... ولكن لا بد لنا أن نجعل قلوبنا أليفة ، وأن نطهرها

---

(١) عن « وليام جيمس » للدكتور محمد فتحى الشنيطى ١٩٥٧ ص ١٥٨

من الالحاد والخوف لأن طبيعتنا قد تعودت على مثل هذا العالم ـ الذى نصفه متوحش ونصفه الآخر أليف ونقى وطاهر ـ وقد انسجمت معه . وان أكثر الأشياء عمقا فى طبيعتنا هو تلك النقطة الرطبة اللينة من القلب التى نعيش فيها وحدنا مع ما لنا من رغبات ونفور . ومع ما لنا من عقائد ومخاوف ...[1] » .

ولذلك كله قال أيضا جوته Goethe « ان من فاته أن يتذوق خبزه فى الألم ومن لم يقض ساعات سوداء يترقب باكيا طلوع النهار المتثاقل ، ان مثل هذا الانسان لا يعرفك أيتها القوى السماوية » . وقال ألفريد دى موسيه A. De Musset « لا شيء يجعل الانسان عظيما غير ألم عظيم » .

* * *

فالألم ـ أو بالأدق تفهم علة الألم ومصدره الكامن فينا ـ من رسالته أن ينبهنا الى الطريق الأعوج الذى قد نسير فيه فيدفعنا الى تغييره واختيار غيره أكثر منه اتساقا مع النواميس الخلقية ، بما فيه منجاة النفس ، وتحاشيها لآلام مستقبلة لعلها كانت ستصبح أشد وطأة مما تتصور . فكما أن آلام الجسد تنبهنا الى أمراضه الدفينة وتدفعنا الى محاولة التخلص منها عن طريق العلاج ، فكذلك أيضا آلام النفس تنبهنا الى عيوبها الخبيئة ، وتدعونا الى محاولة الخلاص منها عن طريق ضبط الفهم ، والاتساق مع نواميس الحياة الراقية . فهو بالتالى الذى يصلح عيوب النفس ورذائلها التى تحجبها الكبرياء عن صاحبها ، فتنمو هذه الرذائل بقدر نمو الكبرياء وينمو معها الألم أيضا ، وتضعف بقدر ذل الكبرياء تحت وطأة الألم ، فاذا بغشاوة الكبرياء تخلفها بصيرة التواضع ، وتبددها أضواء الفضيلة ومعها اشراقة السعادة .

والألم هو الذى يحرك الضمير فيدفعه الى الاعتراف بالخطأ والى الندم ، والندم هو أول خطوات التقدم الروحى . وهو الذى يعطى الانسان أعظم نعمة تميزه وترفع من قدره ، وهى الاحساس بالمسئولية الذى يميز الانسان المتحضر عن زميله البدائى ، والرجل البالغ عن الطفل الصغير . فالألم هو صانع المعجزات

---

[1] عن « ارادة الاعتقاد » ترجمة الدكتور محمود حب الله ص ١٢٨

فى الانسان ، بل هو صانع انسان المعجزات ، وأعظم معجزاته هى مقاومة حب الذات واللذات فيه ....

ومن يعترف بخطئه ــ ولو لقلبه وضميره ــ يخطىء خطأ قليلا ويسيرا ، أما من يكابر فيه فهو يخطىء خطأ كثيرا وجسيما ، ومثل هذا الانسان تحوله نار الألم الى رماد لا قيمة له فى سفر الحياة الكريمة ، حين تحول غيره الى ماس ثمين فى وجوده المحدود ،يبصره كل ذى عينين لامعا مضيئا على جبين الزمن ، يشع رونقا يسر المتقين ويضنى الحاقدين لأنه اشعاع الفضيلة يشع معها بريق السعادة . كيما يخبرنا أن الأنين من صروف الدهر لا يصلح علاجا لها ، بل قد يجلب من الألم أكثر مما قد يجلب الألم من الأنين ...

واجمال ذلك كله هو القول بأن الألم هو سبيلنا الأوحد لاستخدام حريتنا فى الاختيار وفى الاتساق الحكيم مع نواميس الحياة الحكيمة . وهذا الاتساق لا يجىء بغتة ولا جزافا ، بل يجىء تدريجيا عن طريق التفكير النقى العادل الذى يحمل السعادة الحقيقية على أجنحته كأعظم هبة لهذا الاتساق المرجو بين الوجود والموجودات .

فالتفكير النقى العادل هو مصدر كل سعادة حقيقية ، لأنه مطالب بأن يبحث عن حقائق الحياة بدلا من الجرى وراء أوهامها . والبحث عن الحقائق والتعلق بها هو مصدر كل نشوة عادلة مشروعة للعقل ، هذه النشوة التى تنمو بنمو العقل ونضج ملكاته الفطرية ، وتتلاشى ، بل تنقلب الى تعذيب أليم عندما يبعد العقل عن الحقائق فلا يعثر الا على مرارة التخبط وحسرة الخيبة .

وانك لو قارنت تقدير أى شخص للأمور وهو فى العشرين من عمره بتقديره لها وهو فى الخمسين لهالك الفارق الكبير بين التقديرين ، ولتبينت حدوث تقدم واضح فى اتساع الأفق ، وفى مدى قبول الرأى المخالف ، وفى رغبة الوصول الى الحقيقة . ولتبينت بالتالى أنه أصبح أقرب الى حقائق الحياة مما كان فيما مضى . ولن تجد بعدئذ مصــدرا حقيقيا لهذا التقدم سوى الألم الذى عاناه المسكين طيلة هذه السنين الثلاثين .

قد يقول قائل كلا ، لأن صاحبنا لم يتألم فيما يبدو ألما واضحا ، وانما هو النضج الطبيعى للعقل على مر السنين الذى جعله أكثر قربا لله ولحقائق الحياة ...

ولكن هل يمكن أن تخلو الأيام من مرارة الألم حتى ان مرت ناعمة رتيبــة ؟! ان الألم نفسه قد يكون ناعما رتيبا بنفس المقدار ، ولكنه فى نفس الوقت هائلا عميقا ... ألا يكفى النفس ثقل الســنين وهى تمضى كأنها صنعت من نســيج الأوهام ؟ ألا يكفى الاحساس الدائم بمسئولية البقاء وخطر الفناء ؟ ألا يكفى الخوف من ضياع النعمة وحلول النقمة ؟ ألا يكفى الاحساس بالخطر فى كل خطوة نخطوها فى الطريق حتى ولو بدا طريقا للمجد يرفعنا الى عنان السماء ؟ ألا تكفى الشيخوخة عندما تزحف زحفا وئيدا بكل ما فيها من حرمان وعناء ؟

* * *

وليس العجز عن تفسير علة الألم فى الكثير من جوانبه يصح أن يعد حجة ضد عدالة الألم فى سائر جوانبه ، فان العلم لم يصل بعد الى المرحلة التى يملك فيها قدرة تفسير جميع أسرار الحياة ، ولن يصل يوما الى هذه القدرة الكاملة التى ليست من صفات العلم بل هى من صفات العقل الأعظم ، وهيهات أن يصل اليه الانسان مهما بلغ عنده مدى العلم والعرفان .

ويكفى فى هذا الشأن أن نلاحظ أن العلم لم يوضح بعد حتى طبيعة صلة الانسان بهذا الكوكب الضئيل الذى يقطنه . واذا صح أننا جئنا اليه كيما تتطور ونرتقى تدريجيا ثم نعود أرقى شأنا وأحسن حالا ، فان الكثير من تصاريف القدر القاسية ــ حتى الزلازل والأوبئة والحروب ــ تصبح ذات نهاية سعيدة مرتقبة . ويكون شأننا شأن انسان رضى أن يهاجر الى بلاد نائية ، كيما يقوم برسالة من الخدمة الشاقة أو من الدراسة المضنية ، اذا ما اضطرته ظروف قهرية أن يعود الى وطنه الأصلى قبل التاريخ الذى قدره ، ناعما بما قدم من تضحية ؛ أو بما اكتسب من خبرة غير ضائعة ، لأن ناموس الحياة لا يعرف خدمة منكورة ، ولا تقدما ضائعا فى العقل أو فى الأخلاق .

* * *

وفهم ناموس التطور الخلقى عن طريق الألم مرتبط بناموس آخر هو ناموس الحصول على أية سعادة عن طريق استحقاقها لا عن طريق اللهفة عليها . فمن

يستحق سعادة ما بسبب جدارته بها سينالها حتما طبقا لقانون السببية ، ومن لا يستحقها فلن ينالها مهما تعلق بها . ذلك لأن السعى الحثيث للاتساق مع نواميس الحياة الراقية عن طريق الاستزادة من الخلق والمعرفة ــ بما يصاحبه من ألم محتوم ــ هو السبيل الوحيد الذى قد يوصل الانسان الى تحقيق أهدافه ، وبقدر ما تكون راقية ومناسبة لرسالته فى الحياة فى تقـدير الناموس الحكيم الذى يراقب مدى ما يستحقه كل واحد بحسب ما قد يصل اليه من خلق ومن معرفة . فيعطيه هذا الناموس أحيانا ما لا يفكر فيه ولا يطمع اليه ، حين قد يسلبه ما قد يكون بحسب تقديره الضعيف فى حاجة ماسة اليه . فالانسان يعطى من أسباب السعادة الحقيقية بحسب استحقاقه لا بحسب رغباته .

بل ان الألم نفســه قد يكون عطية حسنة يعطاها من يستحقها لدفعــه فى طريق تقدمه وصلاح أمره . ويعطاها الى المدى الذى يمكنه أن يتحمله ، وبدون أن تهمله رحمة الرحمن أو تنساه . لأنها غالبا ما تهب مع الألم وسائل تخفيف قسوته فى حكمة بالغة يحار فى فهمها الحكماء ، وهى نفس الحكمة التى أعطت الذات قدرة ذاتية هائلة على تحمل الألم مهما كان رهيبا ، كما أعطتها القدرة على الاحساس بفرحة الحياة وسط آلامها ومتاعبها . بل أعطتها أيضا قدرة غريزية على أن تتحمل الألم المرير ، ساعية اليه أحيانا ، بل سعيدة به أحيانا أخرى ، شاعرة تماما بما فى رسالة الألم من نبل ، وبما فيها من هدف جليل قد يجعل من الألم سببا للسعادة ، بل للعبادة الشاكرة النقية أيضا .

والألم مع ذلك ليس ملازما محتوما للشر أو للرذيلة ، وليس نتيجة محتومة لهما ، فليس من يتألم أكثر من غيره شر من غيره . بل ان كل انسان يتألم آلاما ظاهرة أو دفينة ، نفسية أو جسدية ، بحسب مرحلة التطور التى وصلت اليها النفس وقت الألم الذى قد يلزم هذه المرحلة للانتقال الى مرحلة أخرى أرق من سابقتها وأسمى ، حيثما وجدت النفس . وذلك لأن قانون التطور يفعل فعله دواما عن طريق الألم الظاهر والدفين ، والهين والعسير ، وكأن كل ما يجرى فى الحياة من أحداث قد تبدو قاسية رهيبة انما يهدف الى خدمة التطور ودفع الانسان دفعا حثيثا الى الارتقاء .

وهذا الارتقاء لا يتصور توقفه الا اذا توقفت حياة النفس وهو أمر محال ، كقانون الجاذبية لا يتصور توقفه الا اذا توقفت الحياة المادية وهو أمر محال بدوره. وهذا التطور شأنه ــ شأن كل قوانين الطبيعة ــ عاقل مفرط فى عقله وفى حكمته، حتى عندما يوزع جرعات الألم لخدمة النفس كأنه طبيب ماهر يعرف كيف يوزع جرعات الدواء لخدمة الجسد .

وكقانون الجاذبية ، الألم أيضا قانون مطلق من قوانين الحياة التى تربط ربطا دقيقا بين المقدمات ونتائجها الطبيعية لخدمة دوام الحياة وتطورها ، منذ خلق الانسان جنينا فى بطن الطبيعة حتى يصل الى نضج كاف فى العقل وفى الفضيلة . ومن ثم قد يتألم أفضل الناس وقد يقاسى من دهره كل صنوف الهوان والحرمان ، لمجرد أن فرص الارتقاء التى تعدها مرحلة التقدم التى وصل اليها تتجاوز تلك التى وصل اليها ذلك الذى قد يبدو ناعما سعيدا ، على غير جوهر من فضل ولا من فضيلة .

ثم ان أولهما يملك مستقبل الأجيال والدهور ، أما ثانيهما فلا يملك سوى سكرة الساعات أو الشهور ، وله يوم وأيام من ألم مخبوء فى سفر الحياة التى لا تنتهى . ومن يملك السكرة لا يملك السعادة ، لأن سكرة الأشرار غير سعادة الأبرار واطمئنان نفوسهم فى سكينة واستقرار . هذا الاطمئنان الذى لن يناله انسان الا عن استحقاق ، والذى يفضل بذاته كل ماديات الأرض ، وما وسعت من نعيم زائف ، قد يخلب ألباب الحمقى ، وقد يسعدهم فيه ما لا يسعدهم فى هدوء البال وراحة الضمير .

وهكذا يظهر كيف أن الطبيعة قد جمعت بين شاطئيها النقيضين معا : الافراط فى القسوة والافراط فى الرحمة . واذا كان الألم يمثل أولهما ، فان الاستحقاق يمثل ثانيهما . واذا كانت قسوة الطبيعة قد تصل أحيانا الى حد اليأس منها ، فان نور رحمتها هيهات أن ندركه ونحن فى ظلام قسوتها . لكن هذه هى بعينها سنة التطور والارتقاء ... ولن تجد لسنة الله تبديلا . فالألم يمهد للارتقاء ، والارتقاء يفتح أبواب السعادة الواحد بعد الآخر . ولا يفتح باب الا لمن تحمل وعثاء الطريق واجتاز صعابه حتى وصل اليه فاستحق أن يفتح له ...

الباب السادس

فى التسيير المطلق

أو مذهب الجبرية

تعرضت فى الباب السابق لموقف الارادة والعقل من نواميس الطبيعة ، من زاوية لزوم اتساقهما مع هذه النواميس فى حدود القدرة الانسانية ، ومن زاوية صلة هذا الاتساق بحرية الاختيار وبالتالى بنفى مذهب التسيير المطلق أو الجبرية . كما تعرضت قبل ذلك لاثبات حرية الارادة ومن ورائها العقل المفكر الذى ينبغى أن يسود هذه الارادة ، وهذا النظر له قيمته هو أيضا فى نفى التسيير المطلق . على أن ما مضى من أبواب البحث المختلفة ، وان كان صريحا فى نفى مذهب الجبرية ، الا أنه لا يعفينى من واجب الوقوف هنا ـ ولو قليلا ـ عند هذا المذهب الأخير لمناقشته بصفة أصلية ، وذلك بالاضافة الى المناقشات الكثيرة له التى أثارتها موضوعات الأبواب السابقة .

والتسيير المطلق أو الجبرية لا يمثل مذهبا واحدا ، بل يتضمن جملة مذاهب واتجاهات متنوعة فى أساليبها وان كانت متضامنة فى محاولة اثبات أن الانسان خاضع خضوعا تاما لنواميس الحياة الكثيرة الصارمة التى لا تترك له أى قدر من حرية الاختيار مهما كان ضئيلا . وبعض هذه المذاهب « تيولوجى » صرف يستند الى تفسيرات معينة أعطيت لبعض النصوص .

على أن هذه النصوص لا تسعفنا فى واقع الأمر شيئا فى الاثبات ولا فى النفى ، لأن فيها من معان الى جانب التسيير بقدر ما فيها من أخرى الى جانب التخيير . لذا اتسعت تفسيراتها لجميع المذاهب والاتجاهات التيولوجية ، وهو ما يضيق المقام عن تناوله ، وذلك لخروج هذه الاتجاهات تماما عن نطاق الأسس الوضعية والفلسفية التى رأيت التقيد بها ـ على قدر الامكان ـ فى معالجة جوانب هذا الموضوع .

ولكن لا ينبغى أن يضيق المقام عن تناول مذهب التسيير المطلق المستند الى نفس هذه الأسس الوضعية والفلسفية ، وذلك لمناقشة أسانيده العامة التى لقيت قبولا عند بعض المفكرين ، وخصوصا من زاوية تحديد الموقف الصحيح للذات بين الروح والمادة ، وبالتالى من موضوع البقاء أو الفناء الذى ينبغى فى تقديرنا أن يقع فى الصميم من بحث هذا الموضوع الخطير وهو موضوع التسيير والتخيير.

وفيما يلى سأعالج ذلك فى فصلين : أخصص أولهما للكلام فى أهم أسانيد مذهب التسيير المطلق أو الجبرية ، وثانيهما لمناقشتها ولو بصورة عامة ، وذلك كله قبل الدخول فى الباب المقبل الذى يمثل فى واقع الأمر امتدادا طبيعيا لهذه المناقشة.

الفصل الأول

فى أهم أسانيد التسيير المطلق

عالج هذا الموضوع ــ موضوع الجبرية والحرية ــ بافاضة المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل (١٨٨٨ ــ ١٩٥٦) المفكر المصرى المعروف فى مؤلفه عن «الايمان والمعرفة والفلسفة » . وقد تضمن عبارات صريحة تفيد أنه من أنصار الجبرية المطلقة وقد ورد فيه : « أما رأينا فهو أن الاختيار معدوم من الوجود جملة ، وانما تصرفنا قوانين مرتبة نعرفها ، ومصادفات واتفاقات ربما كانت تسير على قوانين لا نعرفها . ولسنا نقصد بالاختيار هذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار ونأكل صنفا دون آخر ، ولكنما نقصد به مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية الجزئية . نقصد به روح الحياة ذاتها .

فهذه الروح أو تلك القوة أو ما شئت فسمها معدومة الاختيار من جميع الجهات سواء كان من جهة تكوينها المباشر بالذات أو من جهة الظروف الخارجية التى تعيش وقتيا فى وسطها . وهى مدفوعة فى طريقها بعوامل لا دخل لها مطلقا فيها ، أو ان كان ثمة لها دخل فهو ضئيل الى درجة معدومة الأثر . وهذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نعتقد أننا نملكها بيدنا وأننا نتصرف على مقتضاها فى حياتنا اليومية معدومة أيضا ، وما نراه منها انما هو خيال ووهم ...

ربما قيل انه مهما أمكن التسليم بصحة ما تقدم فان فى نفى الاختيار اطلاقا مغالاة ، وأن من الواجب الاعتراف باختيار نسبى للفرد يميز به بين الخير والشر والحسن والقبيح ، ويمكن معه احتمال مسئولية العمل الذى يعمله ، وأن هذا الاختيـــار النسبى هو أســـاس المسئولية وتتيجة من تتائج حرية الارادة حرية نسبية وهو متعلق بالفرد ملتصق به ، بل هو جزء منه .

ولا شك فى أن هذا الكلام غير خلو من المعنى . فان لنا ارادة نسبية نميز بها أعمالنا اليومية وتجعلنا مسئولين أمام أبناء عصرنا عما يصدر منا من الأعمال . وهذه الارادة هى التى تعطينا الحق فى مؤاخذة غيرنا وفى مؤاخذة أنفسنا . لكن هذه الارادة النسبية هى كما قدمنا محكومة بظروف خارجة عنها مؤثرة فيها باعثة اياها حتما لتسير فى طريق معين ، أى أن ارادتنا ليست حرة فى أن تريد . فالأحكام التى تصدر عنها والتصميمات التى تتبعها ، انما هى مدفوعة اليها بعوامل خارجة عنها ربما كانت قوانين الطبيعة ، وربما كانت المصادفة التى لاتعرف قوانينها. وربما كانت أيضا روح الوجود الخفية والقوة المصرفة له التى لا تدرك ماهيتها ، وربما كانت مجموع هذه الأشياء ...

ففى الأمثال البسيطة التى قدمنا عن اختيار اللون فى الملبس والمطعم رأينا أن هذا الاختيار مقيد بقيود كثيرة منها الوسط الزمانى والوسط المكانى ونوع التربية ومبلغ الصحة أو المرض والقوة أو الضعف التى عند الفرد ، وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها . وقد رأينا أيضا حين ترقينا فوق هذه الأمثال أن هذه القيود لا اختيار لنا فى وجودها . وكون الرجل ابن شخص معين ولد فى بلد معين وفى زمن معين وفى أمة معينة أمور كلها بعيدة جدا عن أن تكون من اختياره ، ومع ذلك فلها تأثير بين واضح فى آخر درجات الاختيار لأنها هى أسباب الارادة .

وهذه الأسباب نفسها غير مختارة لأنها متعلقة بارادة عاقلة تعرف ماهيتها . فوجود زمن من الأزمان أو مكان من الأمكنة على صورة معينة أمر لا دخل لارادة معينة فيه . بل هو تتيجة لعوامل بعيدة عن ارادة الناس أفرادا كانوا أو جماعات . وكل جيل من الأجيال يحتمل غير مريد تتيجة أعمال آلاف الأجيال التى سبقته .

ويحتمل غير مريد شر أعمال الأجيال المعاصرة له . واذا كان ذلك شأن الجيل فان الفرد الذى هو ذرة منه يحتمل تأثير ملايين من ارادات معاصريه ، وملايين الملايين من ارادات الأجيـال الماضية . فهل يبقى مع ذلك صاحب ارادة خاصة ويستطيع أن يقول حين يعمل عملا معينا انى قمت به لأننى أردته ؟

ليتصور القارىء معى نفسه . هو الآن يقرأ هذه السطور . فهل هو مريد فى ذلك ، واذا كان مريدا فما هى قيمة اختياره فى هذه الارادة ؟ أولا من أجل أن أكتب مررت بآلاف ، بل بملايين من المؤثرات التى شكلت ارادتى على ما أرادت هى لا على ما أردت أنا ثم كتبته بعد ذلك . وكتبته فى أوقات ربما كان يكفى أن تتغير هى ليتغير ما أكتب ...

ثم ما هو الاحساس الذى يجده القارىء حين القراءة ؟ أهو الانبساط ، أم الامتعاض ، أم عـدم الاهتمام ؟ لاشك أن ذلك كله يختلف كثيرا ما بين قارىء وقارىء . فمن الممكن أن يثنى القارىء عطفه قائلا : وما نتيجة هذه الأبحاث فى الحياة ؟! ومن الممكن أيضا أن يقول لقد أحسن الكاتب فان فى بحث هذه النظريات ما يؤثر فى تقدير المسئولية الاجتماعية والمسئولية الفردية . ومن الممكن كذلك أن يمر بما أكتب ثم يلقيه من يده متثائبا . هذا كله اذا لم ير فى طرق مثل هذا الموضوع ما لا يسمح به الدين . وكل هذه الأحكام التى يصدرها يحسب أنه مريد كل الارادة فى اصدارها مع أنها تتعلق بنوع تعليمه ، وبالمدرسة التى نشأ فيها ، وبالقراءات التى قرأها ، وبطرق التفكير التى مر بها ، وبالحوادث التى واجهها . ولو أن شيئا من هذا كله تغير لتغير هذا الحكم ، وبكلمة أخرى لتغيرت الارادة .

وظاهر من ذلك أن الارادة لا تعمل بذاتها مجردة ، ولكن تحت مؤثرات كثيرة هى التى تكونها على نحو خاص وتجعلها بذلك تصدر أحكامها على هذا النحو محكومة بتلك المؤثرات . ولا يمكن أن يقال مع ذلك انها حرة فى أن تريد . بل ظاهر أنها مجبرة على السير فى الطريق الذى رسمته لها هذه المؤثرات ، وبكلمة أخرى مجبرة فى اختيارها » .

وبعد أن يلخص الكاتب العوامل التى تؤثر فى الارادة وتحكمها ، فى حكم الوسط الزمانى والمكانى ، وحكم الوراثة ، وحكم العادة ، وحكم المصادفة ،

يقول ان هذه العوامل هى التى تؤثر فى حياتنا وارادتنا وتتأثر هى بأعمالنا وتنتقل الى الجيل الذى بعدنا محملة بماضى الانسانية الطويل مؤثرة فى ذلك الجيل الجديد . تترك الفرد منا وشأنه فى وسط هذا العالم الهائل شأن أية ذرة أخرى من ذراته تسير فى نظامه ، محكومة بقوانينه الخالدة غير مستطيعة لنفسها نفعا ولا ضرا .

قد يرد على هذه الحجج كلها اعتراض يجب عدم اهماله . وذلك أننا فى كل اعتباراتنا المتقدمة كنا دائما ننظر الى الارادة المطلقة كأنها مثال الارادة التى تطلب للانسان . وأنا كنا نمثل الشخص الكامل الاختيار كأنه الشخص الذى يسير على غير قانون ونظام ، وفضلا عن هذا فكأننا أغفلنا فكرة الارادة النسبية اغفالا تاما . فاذا صح ما قدمنا من أن الارادة الفردية محكومة بقوانين تحدد اختيارها الى حد كبير فان فى هذه القوانين من السعة والتسامح ما يجعل لهذه الارادة مجالا فى العمل واسعا .

وفضلا عن ذلك فقد كان بحثنا كله دائرا حول الفرد معتبرا ذرة من الوجود متأثرة بما حولها . ومادام ذلك فلا يمكن الا التسليم بأن كل ارادة يجب أن تخضع لمقتضى قوانين الحياة . ولكن الواجب أيضا أن ننظر الى الفرد كوحدة قائمة بذاتها مؤثرة فى الحوادث ، مصرفة لها على نحو معين ومشكلة اياها بشكل خاص . أى أنه يلزم لمعرفة مقدار حرية الارادة أن ننظر الى هذه الارادة حين تفاعلها مع الحوادث كمؤثرة فيها قبل أن تكون متأثرة بها ونقدر مبلغ مالها من التصرف فى هذا التأثير .

وذلك يتحتم أكثر اذا علمنا أن العوامل المؤثرة فى الارادة هى عوامل عامة على الغالب مشتركة بين كل الافراد . فان ما سميناه نحن حكم المصادفة يسير هو نفسه الى حد كبير على نظام يصيب الأفراد منه بالنسبة لأثره فى ارادتهم — لا فى حظهم — قدر غير قليل . فاذا نحن أخذنا هذه العوامل المؤثرة على اعتبار أنها متساوية فى فعلها فى الارادة ونظرنا الى الارادة بعد ذلك مجردة عنها كان لنا أن نحكم أن لها فى الحياة اختيارا يصرف حياة الفرد ، وكثيرا ما يمسك بيده تصريف حياة الكون كله فى مدة غير قصيرة من الزمن .

وقد يضرب المعترض مثلا ارادات مصرفة يجدها قاومت نظام الكون وغالبت قوى الطبيعة وتمكنت من اخضاعها ووصلت من ذلك الى المدنية الحالية وما فيها من المخترعات والعجائب . ولو أنها اتبعت نظام الطبيعة وسارت على قانون أقل مجهود لبقى العالم متلمسا فى ظلامه القديم . لكن تلك الارادات القديرة عملت ونجحت فى اخضاع أقسى ما نعانيه فى الحياة .

فدعاة الأديان أثروا فى العالم بتعاليمهم تأثيرا كبيرا ، وكذلك نابليون بونابرت بحروبه وأعماله وقانونه المدنى ، وجوستنيان فى التشريع الرومانى . فهل هذه النفوس العظيمة التى أقامت المدنية وأحيت تاريخ الانسانية ونشرت العلم والنور والهدى والحضارة ذرات تسير فى نظام الكون محكومة بقوانينه الخالدة لا تملك لنفسها نفعا ولا ضرا ؟ وهل هذه الارادات القوية التى غلبت حياة الوجود لم تكن الا عجينة شكلتها ظروف الوسط وأحكام العادة ومؤثرات الوراثة من غير أن يكون لها فى نفسها أثر ؟

هذا هو وجه الاعتراض الذى يوجه فى مثل هذه الأحايين . ولسنا نقف دون هذا الاعتراض أو نحسبه يغير شيئا من صحة ما قدمناه . فان تحليلا بسيطا لهاته النفوس الممتازة وما أحاط بها يجعلنا نؤمن تمام الايمان بأنه لم يكن لأصحابها من الارادة فى عملهم الا بمقدار ما أجبرتهم على السيرفيه ظروف الحياة ، كما أن الوقوف عند الارادة الفردية لذاتها وتجريدها من العوامل المشتركة التى تؤثر فيها تظهر لنا هذه الارادة قوة عمياء لا تتحرك بنفسها ، ولا تتصرف باختيارها ، ولكنها تنتظر عوامل خارجية تدفعها للسير فى الطرق التى ترسمها لها .

ومن أجل أن نصل الى ذلك بحجج بينة واضحة يجب أن نفهم أولا ما هى الارادة وكيف تريد . كان الكتاب الاقدمون يحسبون الارادة قوة من قوى الروح . والروح عندهم شعاع لطيف خارج عن مادة الجسم سرى فيها سريان الريح فى الورد ، والزيت فى الزيتون ، والنار فى الفحم مؤثر فيها غير متأثر بها . وكأن ريح الورد وزيت الزيتون ونار الفحم كانت فى نظرهم قوى خارجة عن المواد التى تسرى فيها . وعلى ذلك كانت الارادة عندهم قائمة بذاتها تكافح ثورات الجسم أحيانا ، وتناهض ما قد تتجه نحوه شهواته ورغائبه » ....

ثم يقول الكاتب : « والحقيقة عندنا أن الارادة ليست قوة خارجة عن الجسم متعلقة بالروح ، لأن الروح ليست شـعاعا مستقلا عن الجسم على نحو ما كانوا يقولون ، وانما الحياة أثر تفاعل المواد المركب منها الجسم الانسانى بعضها مع بعض وتفاعلها مع المواد الأخرى فى العالم . وهذا التفاعل هو مصدر كل القوى بما فيها الروح والارادة .

وليس معنى ذلك أن الحركات والسكنات التى تصدر عناليس لها نظام خاص، أو أنا نحن لا نسير على ناموس فى تصرفاتنا غير ناموس المصادفة البحت . بل ان كل حركة من حركاتنا أيا كان نوعها تصدر عن مركز خاص . لكنها قبل أن تصل الى هذا المركز ثم تصدر عنه تمر بأجهزتنا المختلفة وتتوزع بعد ذلك حسب أنواعها على المراكز المعدة لتقليها واصدارها . وتصرف هذه المراكز فى التلقى والاصدار آلى بحت . فالحركة العنيفة يصدر فى المركز المقابل لها أثر عنيف يظهر فى الخارج فى هذه الصورة . والحركة الضعيفة قد تصل من الضعف بحيث لايظهر لها فى الخارج أثر على الاطلاق . وأثر الجسم ومراكزه المختلفة لا يختلف فى شكله عن أثر التفاعلات الكيماوية فى المعامل ، ولا عما نراه فى المواد غير الحية التى تقابلنا عرضا فى الحياة ...

مثل الانسان فى حركاته وحياته مثل هذه الآلات وتلك الأوتار ، ولكن نظامه مركب دقيق يصل أحيانا الى حد التعقيد فيقف الفهم والتصور دون ادراك حقيقة بعض ما فيه ، بل دون الوصول الى خيال يكاد يقنع المنطق الانسانى بمشابهته لهذه الحقيقة . فى تلك اللحظات يرجع الرجل منا الى ذلك الملجأ الحصين الذى طالما احتمى فيه آباؤنا الأقدمون قبل أن ينير العلم بشعاعه الضئيل بعض أركان عالمنا الناقص الغريب . يلجأ الى الغيب والقوة والقدرة الغائب عنا علمها ، والتى لا تدنو منا لنتعرف شيئا من ماهيتها .

ولكن جهلك الشىء لا يدل على صدوره عن مصدر خارج عنه وعن أشباهه ونظائره . بل كل ما يدل عليه أنك تجهله فى حين أن غيرك ربما يعرفه ، أو فى حين أن جيلا آخر ربما يصل لاكتشافه والوقوف على حقيقة أمره . ولئن بقى هذا الشىء غامضا أبد الدهر فان القوانين العامة التى تحكم العالم تكفى لتفسيره

ولو على طريقة الأخذ بأمثاله . وقد دل العلم على أن أشياء كثيرة كانت لا تزال بعيدة عن تصور الانسان ولكنه كان يدركها بالهام خاص حين كان يردها الى أشباهها ونظائرها ادراكا لم يكن بعيدا عن الحقيقة كثيرا ...

ثم يقول : « فارادة الواحد منا لا تتحرك من نفسها بلا اجابة لمؤثرات خاصة تستثير فيها الحركة . وهذه المؤثرات هى الأشياء الخارجية التى تمر بأجهزتنا وتحركنا . وحركتنا التى نعتقدها اختيارية صرفة ليست الا نتيجة تأثر الأجهزة والتيارات التى تحركت بانعكاس الحوادث والأشياء الخارجية عليها . وغاية الأمر أن هذا الانعكاس اما أن يقابل أجهزة معدة لتلقيه فتتأثر به مسرعة وبذلك ينتقل أثره سريعا ويحدث الحركة ، وهذا ما يحصل حينما تكون الحوادث والأشياء مما اعتادت أجهزتنا وتياراتنا تلقيه واصداره ... » .

ثم يقول : « ولقد ناضل الفيلسوف الفرنسى مين دى بيران ليتغلب فى نفسه على ما فيه من ضعف الارادة ، ووجه لذلك كل همه وكان كل ما يرمى اليه من فلسفة هو تغليب الارادة على النزعات الجسمانية . لكنه اضطر أخيرا أن يعترف « أن الحرية ليست الا الاحساس بحال معينة من أحوال النفس نود لنفسنا أن تكون عليه ، ولكن هذه الحال متعلقة فى الواقع باستعداد الجسد الذى لا نقدر من أمره على مسها ، وأن كل الميول والعواطف التى يظنها الناس مصدر السعادة ليست الا أثرا من آثار نظامنا الجسمى كالسعادة نفسها » (أفكار مين دى بيران ص ١١٧ ، ١١٩) .

فذلك كله يحمل على الاعتقاد بأن أعصابنا وتياراتنا المادية هى التى تصدر عنها أفعالنا التى تبعث بها ارادتنا وأن أية مادة أخرى يمكن أن تؤثر فى هذه الأعصاب والتيارات تغير من اتجاه الارادة والعمل . لذلك فما تقدم لا يدع مجالا للريب فى أن الحالة الارادية ليست الا طورا خاصا من أطوار الحال العكسية ، وأنها متعلقة تمام التعلق بتأثير أجهزة الجسم وتياراته بالآثار الخارجية . وهذه الآثار هى المحيطات الزمانية والمكانية . ومعنى هذا أن الارادة الحرة لا وجود لها .

فكيف والحالة هذه تمكن مثل مشترعى الأديان ، ومثل نابليون وأضرابه ، أن يغيروا فى وجه العالم بارادتهم ما غيروا ، وأن يقيموا دعامة المدنية الحاضرة على الشكل الحالى اذا لم تكن ارادتهم الاصدى الحوادث الخارجة عنهم ؟

هذا هو القسم الثانى من الاعتراض الذى رأينا أن نرد عليه . ومبنى هذا الاعتراض عند أصحابه أنهم يفترضون الفرد الانسانى وحدة قائمة بذاتها مؤثرة فى العالم قبل أن تكون متأثرة به . كلا بل هى روح العالم كله على ما قالوا .

وتزعم أنك جرم صغير وفيك انطوى العالم الأكبر

وعلى هذا الافتراض الوهمى الصرف بنوا نظرتهم فى حرية الارادة مستندين الى هـذه الارادات العليا ، ولكنهم أكبروا شأن الانسان اكبارا لا محل له . ليس الانسان الا ذرة من ذرات هذا العالم العظيم الذى لا ندرى فيه حدود الزمان ولا المكان ولا نفقه لهما معنى ، وهو ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ، ولا يهتم بفنائها . فلو أن له قيمة خاصة فى وجود العالم لما حقرت الطبيعة من شأنه الى حد أن لم تكترث له ، ولم تهتم به أكثر من اهتمامها بأى جرذ وبأى حجر وبأية قطرة ماء فى المحيطات الواسعة .

ثم هى بمدنياته أقل اهتماما ان كان للتناهى فى الاقلية محل . أفترى أن المدنيات المتعاقبة حادت بكوكب عن فلكه ، أو قدمت كسوف الشمس أو أخرت خسوف القمر ، أو قلبت المد جزرا والجزر مدا ؟ أم ترى أن ما تغيره المدنيات ليس هو الا حركة متناهية فى الأقلية وصغر الشأن اذا قيست بالبعوضة التى وقفت على قرن الثور ؟ فاذا كان ذلك لم يبق محل لاعتبار الانسان مركز دائرة الفلك ، وانما يجب وضعه فى الموضع اللائق به . ذرة تتحول من جماد الى نبات الى حيوان هو الانسان ، ثم الى جماد الى نبات آخر وهلم جرا ... »[1] .

---

(١) راجع الراى برمته فى كتاب « الايمان والمعرفة والفلسفة » طبعة ١٩٦٤ ص ١١٥ ـ ١٦٦

الفصل الثانى

فى مناقشة أهم أسانيد
التسيير المطلق

عرضنا فى الفصل السابق أهم أسانيد التسيير المطلق كما وردت على لسان المرحوم الدكتور محمد حسين هيكل فى تعليل ايمانه بالجبرية المطلقة ، وذلك فى دفاع حار يجتذب الانتباه من عدة نواح . وقد وقفنا عنده وقفة كافية ، لأننا قدرنا أن عرض هذه الأسانيد قد لا يخلو من فائدة للقارىء ، ومن باب أولى مناقشتها ... خصوصا وأن هذا العرض وهذه المناقشة يمثلان فى الواقع عرضا ومناقشة لجانب من أهم أسـانيد مذهب الجبرية الذى انحاز اليه الكاتب بغير تحفظ .

وأول ما يسترعى الانتباه فى هذا الرأى أنه صادر عن مفكر دينى أعلن فى عدة مناسبات ايمانه العميق بجدوى الايمان الدينى بكل عناصره . بما فى ذلك الايمان بالروح وبالرسالات ، والخلود ، والثواب والعقاب . فما باله هنا ينحاز بكل جوارحه الى أشد المذاهب المادية تطرفا ، ويجعل من آلية الحياة ومادية الانسان أساسا للوصول الى الجبرية المطلقة ؟!

فالمذهب المادى فى الانسان لا يمثل شيئا آخر ، الا كما قال كاتبنا : « والحقيقة عندنا أن الارادة ليست قوة خارجة عن الجسم متعلقة بالروح ، لأن الروح ليست شعاعا مستقلا عن الجسم على نحو ما كانوا يقولون ، وانما الحياة أثر تفاعل المواد المركب منها الجسم الانسانى بعضها مع بعض وتفاعلها مع المواد الأخرى فى العالم وهذا التفاعل هو مصدر كل القوى بما فيها الروح والارادة » .

فالروح عند كاتبنا لا يمكن أن تكون مستقلة عن الجسم (على نحو ما كانوا يقولون !) مع أن هـذا هو نفس ما يقول به فى القرن العشرين لفيف كبير من أفضل علماء الفيزياء ، ومن أفضل علماء النفس ، ومن أبرز الفلاسفة الوضعيين وهو ما ينفى على أية حال امكان القول ــ فى يسر وسهولة ــ بأن « أثر الجسم لا يختلف فى شكله عن أثر التفاعلات الكيماوية فى المعامل ، ولا عما نراه فى المواد غير الحية التى نقابلها عرضا فى الحياة » ..

ثم انظره وهو يزيد موقفه بيانا قائلا : « ليس الانسان الا ذرة من ذرات هذا العالم العظيم ... وهو ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ، ولا يهتم بفنائها . فلو أن له قيمة خاصة فى وجود العالم لما حقرت الطبيعة من شأنه الى حد أن لم تكترث له ، ولم تهتم به أكثر من اهتمامها بأى جرذ وبأى حجر ، وبأى قطرة ماء فى المحيطات الواسعة » . ثم قائلا « يجب وضع الانسان فى الموضع اللائق به : ذرة تتحول من جماد الى نبـات الى حيوان هو الانسان ، ثم الى جماد الى نبات آخر وهلم جرا .. » .

فهل من فهم لطبيعة الانسان أدعى من هذا الفهم الى القنوط من مصير هذا الانسان !؟ وهل من فهم آخر أدعى منه الى اليأس من مصيره الخلقى ، بل من مصير كل رحمة وعدالة ؟! .. ثم كيف التوفيق بين هـذا الفهم السطحى القاتم للحياة وبين الكلام فى جدوى الايمان ، والأديان ، والقيم الروحية النابعة عنها ؟!

العلم الحديث يرفض دعوى مادية الحياة وآلية الانسان

ولعل أخطر ما فى هذا الفهم السطحى أنه يزعم الاستناد الى حقائق العلوم الوضعية ، والى معارف الانسان المتطورة التى كشفت له الكثير مما كان خافيا عليه فيما مضى ، وذلك مع أنه لا يستند الا الى كمية ضخمة من قياس خاطىء ، ومما يسميه المناطقة « مصادرة على المطلوب » ، أى محاولة اثبات الشىء بالشىء نفسه . فللوصول الى اثبات مادية الانسان يفترض هذه المادية ابتداء ويؤسس عليها من النتائج ما يشاء ، ويقيس الانسان على الآلة ، وعلى الوتر ، وعلى الذرة ، وكأنى به يريد ــ فى أكثر من موضع ــ أن يحقّر من شأنه مثلما فعلت الطبيعة فى فهمه الخاطىء لها ، وله ، وأن يجرده لا من الارادة الحرة فحسب ، بل من العقل المفكر أيضا !

واذا أراد أن يرفع الانسان عن مستوى الجماد فليكن الى مستوى الجرذ ، لكن من المحال أن يرفعه الى مستواه الخاص : مستوى الانسان المفكر ، المريد ، المؤمن ، الصابر ، المتطلع الى أن يعرف شيئا صحيحا عن حقيقة موضعه فى هذا الوجود ، والذى تختلج نفسه بقدر هائل من المشاعر ، والانفعالات ، والأمانى ، والدوافع التى تعمل فى توجيه حركته بأسلوب مغاير تماما لأسلوب الطبيعة مع الجسم الصلب أو الحيوان الأعجم .

وهكذا بت الكاتب الكبير بعبارات مرتجلة سريعة فى أخطر قضايا الوجود ، وبنى على هذا البت السريع بنيانا محض مادى للحياة ، ومحض آلى للانسان ، لكى يصل الى الاقناع بالجبرية المطلقة يحاول أن يقيمها على عمد تبدو له منطقية وعلمية . وهو فى هذا الشأن يختلف عن الجبريين من المفكرين الدينيين الذين قد يسوقون من النصوص والتفاسير ما قد يسند ــ فى تقديرهم ــ دعوى الجبرية ، وهو لو نحا نحوهم لكان بالأقل منطقيا مع نفسه .

ولا أريد هنا أن أقف طويلا عند دعوى مادية الحياة وآلية الانسان ، فهى دعوى أصبحت الآن بالية ، وقد انهارت تماما ازاء كشوف العلم الوضعى الحديث وقد خصصت لدحضها مؤلفى « الانسان روح لا جسد » ، وسقت فيه من الأدلة الوضعية ما يكفى تماما للنظر الى الانسان على أنه روح عاقلة ، ناطقة ، شاعرة ، قبل أن يكون آلة فى يد قوانين المادة .

وهذا النظر لا يتطلب بالضرورة النظر الى الانسان بوصفه « مركزا لدائرة الفلك » حتى يكون كائنا حرا مختارا ، بل يكفى النظر اليه بوصفه كائنا حيا مفكرا يستحق من عناية قوانين الطبيعة الشيء الكثير ، ويلعب فى تخطيط الكون دوراً مختلفا عن دور « الجرذ ، أو الحجر ، أو قطرة الماء فى المحيطات الواسعة » . فهو على أية حال ليس ــ كما توهمه الكاتب ــ « ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ولا يهتم بفنائها » ، بالأقل لأن الفناء بمعنى التلاشى ليس من حقائق هذا الكون التى يتحدث الكاتب باسمها عن غير فهم صحيح لها ، وهذه أصبحت من البديهيات الآن فى فى علوم النفس ، بل المادة أيضا ، ومنذ مطلع القرن العشرين .

* * *

ففى الدراسات النفسية نجد أن تطورا هائلا قد لحقها من ناحية النظر الى الانسان خصوصا بعد عهد سيجموند فرويد Sigmund Frued (١٨٥٦ ــ ١٩٣٩) الى الآن ، وذلك على أيدى علماء كبار أثبتت حقائق الحياة أنهم أبعد منه فهما لطبيعة الانسان وأعمق منه أثرا فى تشييد دعائم علم النفس الحديث . فقد حاول فرويد أن يؤسس هذه الدعائم على أساس النظر الى الانسان بوصفه آلة محكومة بقوة الغرائز والملكات الفطرية ، وبخاصة بقوة الغريزة الجنسية الى جانب غريزة

البحث عن الطعام . لكن هذا النظر السطحى للأمور سرعان ما تداعى على أيدى أكبر ثلاثة خلفاء لفرويد ، وهم ألفريد آدلر Alfred Adler (١٨٧٠ — ١٩٣٧) ، ووليم مكدوجال William Macdougall (١٨٧١ — ١٩٣٨) ، وكارل جوستاف يونج Carl. G. Jung (١٨٧٥ — ١٩٦١) .

فراح آدلر بعد انضمامه الى نظريات فرويد يعلن كفره الصريح بها ، وينادى بأنه « لو كانت الغرائز والملكات الفطرية هى التى تتحكم من كل جانب فى سلوك الانسان لما كان فى مقدوره أن يدخل أى تعديل على شخصيته الا الى حد محدود ، وذلك كيما تستجيب الى ما تتطلبه من البيئة التى يحيا فيها . . .

ومن المحال أن تتكون الشخصية وتنمو الا اذا كانت الذات الانسانية تتجه فى نشاطها اتجاها غائيا ، لأن الغاية التى تسعى اليها الذات وتنشط للوصول اليها هى العامل الحاسم فى توجيهها . وقد بلغ ذلك حدا من الوضوح والجلاء دفع الفلاسفة وعلماء النفس فى كل العصور الى التسليم بتداخل مبدأ الغائية حتى فى المسائل التى لا تحتاج الا الى محاولة بسيطة للتوجيه الارادى المحدد نحو نقطة يعتبرها الانسان راسخة لا تتزعزع » . . .

وهكذا أنكر آدلر على فرويد ما ذهب اليه أيضا من صحة نظرية « الحتمية البيولوجية » بحسب نظرية داروين فى التطور مقررا « أن الاختبارات النفسية التى يمر بها أى انسان لا تبلى ، بل تبقى باطنة فى الذات ، وتأخذ من أصناف الطاقة ما يصح أن يعتبر الدافع المحرك فى الحياة ، والذى لا بد أن تصدر منه نتائج معينة من التفكير ومن السلوك » .

أما مكدوجال فقد هاجم — بوجه خاص — الفهم القديم للعقل الباطن ولعقدة أوديب التى قال عنها « أعلم تماما العلم أن التخلى عن عقدة أوديب قد يتطلب جهدا جبارا من المؤمنين بفرويد — بل ان ذلك قد يقارب الكفر بمعبود مقدس ، ولكنى أناشدهم باسم الانسانية أن ينكروها وأن ينبذوها نبذا » .

وبشر مكدوجال فى مجلته « الباراسيكولوجى » **Para Psychology** بصدق الظواهر الروحية ، وطالب بالاستعاضة عن العقل الباطن وعقدة أوديب بالجسم

الأثيرى أو الروحى ، وحاضر منذ سنة ١٩٢٧ فى موضوع «البحث الروحى» كدراسة جامعية ، وأخذ على بعض علماء النفس موقفه من هذا البحث قائلا : « يبدو فى الوقت الحاضر أن العلم ينقسم على نفسه يوما بعد يوم حول مسألة صدق المادية . فالنقص فى المعلومات الأكيدة وتعدد الآراء فضيحة وهروب من ثقافتنا العلمية ، وخطر اجتماعى ساحق ، وهذا سبب وجيه كيما يتقدم رجل العلم المادى ليساهم فى البحوث الروحية » . . .

ولهذا أنشأ مكدوجال قسما خاصا ببحوث الباراسيكولوجى بجامعة ديوك Duke بالولايات المتحدة الأمريكية . وهذا القسم يواصل لغاية الآن نشاطه فى دراسة هذه الظواهر باشراف رئيسه الحالى الدكتور جوزيف بانكس راين Joseph Banks Rhine الذى وضع عدة مؤلفات لاعلان أن بقاء الذات الانسانية بعد الموت قد ثبت كحقيقة علمية نتيجة بحوث متواصلة دامت لأكثر من ثلاثين عاما ، وأسهم فيها لفيف من أحسن علماء النفس والرياضة هناك لاستبعاد ما يمكن أن يعزى الى الصدفة ، ولاستبقاء ما يخرج عن نطاقها كحقائق معملية لا ينبغى أن ينازع فيها العلم الوضعى .

أما يونج — وهو صاحب أبرز وأحدث مدرسة فى « علم النفس التحليلى » فقد أعلن بدوره العداء لمدرسة فرويد لأنها بسبب بحوثه فى الباراسيكولوجى أصبحت لا تمثل سوى « مجرد نظريات مادية صماء مقصورة على دائرة الجسد المادى ، بعيدة عن دائرة الروح » . كما راح يقرر أن فكرة العقل الباطن ليست سوى فرض اختير من باب التسهيل ، وأن تجريبه السيكولوجى أظهر له عدة مرات « أن ثمة أشياء تصدر عن نفس أو عن روح أكثر اكتمالا من الوعى ، وأن هذه الأشياء تتضمن تحليلا أوفى ، أو نظرية فاحصة أدق لمعرفة لا يستطيع الشعور أن يمدنا بها » .

وراح يونج يقرر « أن المأخذ الذى يمكن أن يوجه الى نظريات فرويد وآدلر ليس هو أن هذه النظريات مؤسسة على الغرائز ، بل أنها تنظر الى الأمور من جانب واحد ، وهو جانب علم النفس بدون الروح ، هذا الجانب الذى يناسب الأشخاص الذين يظنون أنه ليس لديهم احتياجات أو تطلعات

روحية . ولكن هنا يخدع الطبيب والمريض كلاهما نفسيهما . وحتى ان كانت نظريات فرويد وآدلر تقترب الى قلب الاضطرابات العصبية أكبر من اقتراب الجانب الطبى فان اهتمامها بالغرائز وحدها يقصر عن أن يرضى الاحتياجات الروحية الأعمق من ذلك للمريض - فهى مرتبطة أكثر مما ينبغى بافتراضات علوم القرن التاسع عشر ، وهى مادية أكثر مما ينبغى ، وتعطى قيمة أقل مما ينبغى لقوة التصور والتخيل ، وفى كلمة لا تعطى مغزى كافيا للحياة »[1] ...

كما راح يونج فى مؤلف آخر له عنوانه « الانسان الحديث يبحث عن نفس[2] » نجده يتحدث فى الفصل العاشر عن عالم الروح والحياة الروحية ، ويعلن أن عالم المادة قد تبخر واندثر حتى فى ضوء الفيزياء الحديثة .

ومثل هذه الآراء نجدها أيضا عند عدد من أكبر علماء وفلاسفة العقل والنفس المعروفين فى القرن الحالى من أمثال وليم جيمس W. James ، وهنرى برجسون H. Bergson ، وفردريك مايرز F. W. H. Myers ، ووليم براون W. Brown ، وهانز دريش H. Dreich ، وفلوجل Flugel ، وتشارلس بروض Ch. D. B road وغيرهم[3] .

***

كما نجدها الآن عند عدد آخر من أكبر علماء البيولوجيا، فانهم رغم تمسكهم بنظرية التطور بوصفها تمثل حقيقة ثابتة الا أنهم عدلوا نهائيا عن تعليل هذا التطور بأسباب مادية ، وراحوا يعللونه بأسباب روحية تنفى آلية الحياة .

وفى هذا الشأن يقول الأستاذ روبرت بروم Robert Broom عضو « الجمعية الملكية لتقدم العلوم » (المجمع العلمى البريطانى) ، وهو من علماء البيولوجيا

---

(١) عن كتاب « علم النفس والدين فى الغرب والشرق » .
Psychology and Religion : West and East. 1958.
ترجمة انجليزية بمعرفة ر. ف. هال R.F.C. Hull مجلد ١١ صفحة ٣٢٩ - ٣٣١

(٢) Modern Man In Search of a Soul 1933.

(٣) للمزيد فى هذا الموضوع راجع مؤلفنا « الانسان روح لا جسد » وبوجه خاص جزء ١ صفحة ٢٧٤ - ٢٨٠ ، ٢٨٤ - ٣٠٤ ، ٣٢١ - ٣٢٨ ، ٥٢٧ - ٥٥٨ ، ٥٧٤ - ٥٧٩ ، ٦٣١ - ٦٣٧

المعاصرين « ان بحوثى الخاصة بالبيولوجيا خلال الخمسين السنة الأخيرة لم تقنعنى فحسب أن الصور الحديثة للحياة نجمت عن التطور ، بل أيضا أن التطور لم يأت عفوا ، لكنه تم بقيادة مصمم روحى أو مصممين عديدين . وقد وصلت الى ذلك بالبينـــة التى أرضتنى . وان داروين Ch. Darwin رغم المكانة الكبرى التى سيحتلها دائما فى تاريخ الحيوان والنبات الا أن نظريته فى الانتخاب الطبيعى تبدو فى تقـــديرى أبعـــد ماتكون عن الارضـــاء ، بل حتى ألفريد راســـل والاس A. R. Wallace وهو الذى أعلنها مع داروين فى سنة ١٨٥٨ قد عدل عنها فيما بعد .

أما أن التطور قد حدث فعلا فذلك أمر مؤكد ، لكن لا توجد لدينا حتى الآن نظرية مرضية تماما لتعليله . ونظرية لامارك Lamarck التى تتضمن الاعتراف بعنصر روحى فى التطور أقرب الى الصدق من نظرية داروين ، لكنها مع ذلك ليست مرضية تماما على النحو الذى خلفها لنا فيه لامارك » . ثم يضيف بروم قائلا ان ألفريد راسل والاس انتهى فى أواخر أيامه الى تعليل مذهبه فى التطور بايمانه بعدة عوامل روحانية لا تسمو الى القدرة الكاملة ولا الى الحكمة الكاملة .

وأمران يبدو أنهما محققان : أحدهما التطور الذى أفضى الى خلق الانسان من تدبير قدرة روحانية عظيمة . والأمر الآخر أن هذاالتدبير تتولاه عوامل ثانوية تخطىء فى انجازه ، ولكن الغاية المطلوبة تتحقق فى النهاية على الرغم من هذه الأخطاء . ان ملائمة الحيوانات لبيئتها ترجع فيما يبدو الى عنصر روحى غير واع فى الحيوانات . وان عددا من علماء الحيوان يعتقد بوجود قوة روحية تقود التطور نحو غاية محـــددة ، ومنهم روبرت تشامبرز Robert Chambers الذى يبدو أن عنده فكرة واضحة تماما فيما يبدو أنه حقيقى ، وكذلك برجسون الذى يبدو أنه قد تأثر ببينات كثيرة عن وجود قوة موجهة خلف التطور » .

ثم يضيف بروم « وكان راسل والاس فى شيخوخته يعتقد أن الكون المادى هو مظهر للكون الروحانى ، وأن فى الكون الروحانى أنماطا من العوامل الفعالة من القوى العليا الى الأرواح الكامنة فى الخلايا الحية . وربما تعذر اثبات هذه التقديرات بالبرهان القاطع ، ولكنها فيما نراه أصلح لتوضيح الحقائق من أى

تقدير يأخذ به الماديون . وان آراء تيندال Tyndall لا تستحق فى هذه الأيام أى اعتبار جدى .

كما أن نظريات داروين وهاكسلى Huxley ، بل وحتى نظرية داروين المعدلة تبدو بسهولة غير كافية على الاطلاق . بل ان ميفارت Mivart منذ سنوات كثيرة ماضية لم يتردد فى أن يصف نظرية داروين بأنها فرض صبيانى ، وينبغى أن أدرج نفسى بين أولئك الذين ينظرون الى نظرية داروين (عن مادية التطور) بوصفها نظرية غير مرضية على الاطلاق فى أية صورة كانت » ...

ثم يقول بروم : « ومتى سوغ الباحث لنفسه أن يقتنع بصدور التطور عن قوة أو قوى توجهه الى خلق الانسان ، فمن النتائج التى تنساق اليه مع هذا الاقتناع طواعية أن ظهور كائنات كبيرة الدماغ تسير على قدمين لا يعقل أن يكون هو غاية القصد من تمهيد ملايين السنين ، وأحرى أن يكون القصد من هذا التدبير انشاء كائنات روحية تبقى بعد موت الجسد ، وبالتالى ينبغى أن ينظر الى جميع الناس بوصفهم أخوة ...

وهناك نتيجة هامة تبدو مترتبة على دراسة التطور ، وهى أن القوى التى طورت الانسان يبدو منها أنها ذات خبرة ، وأنها قادت فيما مضى — وفيما يبدو كنتيجة محتومة — خطى التطور فى أكوان أخرى ، وأن هناك كائنات لا تخالف الانسان ينبغى أن تسكن فيما يبدو آلافا ، وربما ملايين من الأكوان الأخرى . ان العلم يقود الى نتائج لا تخالف تلك التى تنجم عما وصل اليه بالالهام والكشف المعلمون الدينيون الكبار ... » .

وعندما سئل بروم هذا عن عقيدته بوصفه رجلا علميا أجاب بأنه منذ نحو عشرين سنة (وكان ذلك حوالى سنة ١٩٣١) اهتم بعضهم بأن يبحث عن الآراء المادية التى شاعت فى الدوائر العلمية ، هل لا تزال على نفس شيوعها القديم . فتبين أن نسبة ضخمة من أعضاء « الجمعية الملكية لتقدم العلوم » أجابت بصيغه جازمة بأنها تؤمن بملكة الروح ، وبالعناية الالهية المهيمنة ، وببقاء الشخصية بعد الموت . وظهر أن عددا آخر من الأعضاء لم يفصح عن رأيه ، أى لم ينكر ، مما يشير الى توافر الشك عندهم أو التردد الذى قد يكون أول خطوة فى طريق

الايمان ..[1] » واذا كانت هذه الحال فى سنة ١٩٣١ فكيف تكون الآن بعد تقدم البحوث الروحيـــة وازدهارها ودخولها الى بعض الجامعـــات هناك منذ سنة ١٩٤٠ ؟ ! .

وهذا الاتجاه الحديث لا يعبر عنه ــ فى جملته ــ شيء قدر ما أعلنه الدكتور ألكسيس كاريل Alexis Carrell (جائزة نوبل فى الفسيولوجيا ١٩١٢) فى مؤلفه « الانسان ذلك المجهول » من « أننا ضحايا تخلف علوم الحياة عن علوم الجماد وأن العلاج الوحيد الجائز لهذا الشر المستطير هو معرفة أكثر عمقا بأنفسنا. اننا لا نملك وسيلة أخرى لمعرفة القواعد التى لا تلين لوجوه نشاطنا العضوى والروحى وتمييز ما هو غير مشروع عما هو مشروع » . كما أعلن فيه أن النظر الى الانسان كأنه آلة جسدية هو خطأ طبى أو خطأ علمى ... كما ختمه بنداء الى ذوى الرأى والبصيرة كأنه توسل فى محراب ناشدهم فيه « أن يعتقدوا ضمائرهم من ربقة الكون المادى الذى بناه لهم الطبيعيون والفلكيون ، ولكننا لا نزال غائصين فى الدنيا التى خلقتها علوم المادة الميتة غير ملتفتين الى عوامل النمو والكمال التى فى نفوسنا ، بين جدران دنيا لم تخلق لنا لأنها من صنع الخطأ فى تفكيرنا والذهول عن حقيقتنا . ومثل هذه الدنيا لا يمكن أن تلائمنا ونلائمها ، فلا مناص لنا من الخروج عليها ، وأن نبدل قيمها ونعيد نشأتها وفاقا لمطالبنا الصادقة .

وان هذه العلوم الانسانية اليوم لتخولنا أن ننمى كل قوة كامنة فى أجسامنا . فنحن نعلم الأسرار الآلية فى وظائفها وفى ملكاتها القليلة ونعلم من ثم مواطن ضعفها ، كما نعلم كيف تخطينا أوامر الطبيعة ، ولماذا عوقبنا وضللنا فى الظلمات ، ولكننا على هذا نبصر خلال الضباب قبسا من الفجر خليقا أن يهدينا سبل النجاة[2] » .

كما يقول نفس العالم أيضا : « قد أحدث فرويد أضرارا أكثر من تلك التى أحدثها أكثر علماء الميكانيكا تطرفا ، فان من الكوارث أن نختزل الانسان فى جانبه

---

(1) Barbara Waylen : Modern Spirit Towards A philosopy of Faith 1951 p. 29.31.

(٢) عن « عقائد الفكرين فى القرن العشرين » للأستاذ عباس العقاد ص ٨٥

العقلى مثل اختزاله الى آلياته الطبيعية الكيميائية » ثم يستدرك مع ذلك قائلا : « ان استبدال الروحى بالمادى لن يصحح الخطأ الذى ارتكبته النهضة . فاستبعاد المادة سوف يكون أكثر اضرارا بالانسان من استبعاد العقل ... وانما سيوجد الخلاص فقط فى التنحى عن جميع المذاهب ، وفى القبول التام لمعلومات الملاحظة وادراك الحقيقة القائلة بأن الانسان لا يقل ولا يزيد عن هذه المعلومات[1] ».

* * *

ولا يقل وضوحا عن موقف علمى النفس والفسيولوجيا ، موقف علوم المادة والرياضة بوجه عام فى العصر الحديث ، الذى كشف الكثير من أسرار المادة والطاقة والعلاقة بينهما . وأكتفى هنا بأقوال ثلاثة ممن يرفضون هذه النظرة السطحية البالية الى الانسان بوصفه « ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ولا يهتم بفنائها » ، وهم سير آرثر أدنجتون ، وآرثر كومبتون ، وأدموند سينوت .

أما سير آرثر ادنجتون Arthur Eddington العالم الرياضى المعروف فهو يقرر : « أن تفسير الكون بالحركة الآلية أمر لا يسيغه العلم الحديث ، وأن الكون أحرى أن يفسر بالنسب الرياضية فى عقل عاقل ، ولكن الانسان هو سر الكون الأكبر ، وهو الذى يدرك هذه النسب ويدرك ما بين عقله وعقل الكون من علاقة وثيقة ، وأنه اذا جاز للحركة الآلية أن تخلق فى المستقبل انسانا آليا ، فليس مما يجوز فى العقول أن تتخيل ذلك الانسان سائلا عن الحقيقة أو مباليا بأسباب الحق والباطل .

ولكن هذا الشوق الى الحقيقة هو لب لباب الحياة ، وهو هو محور الوجود الانسانى منذ نجم من صلب هذه الطبيعة : هذا هو الذى يجعل الانسان شيئا مغايرا كل المغايرة لما حوله من الظواهر الطبيعية ويجعله قوة روحانية ... ومتى ارتفعت الصيحة من قلب الانسان : فيم كل هذا ؟ ! لم يكن جوابا صالحا لتلك الصيحة أن ننظر الى هذه التجارب التى نتلقاها من حسنا ونقول : كلا هذا هو

---

(١) عن كتاب « الانسان ذلك المجهول » ترجمة الأستاذ عادل شفيق ص ٢١٦

ذرات وفوضى ، وهو كرات نارية تحوم وتحوم الى الفضاء المحتوم .. كلا بل الأحرى أن نفهم أنكل هذا وراءه روح يستوى الحق فى محرابها ، وتكمن فيها قوابل لتنمية الذات ، بمقدار ما فيها من النزوع الى تلبية عناصر الخير والجمال[1] »

أما آرثر كومبتون Arthur Compton رئيس « الجمعية الأمريكيـة لتقدم العلوم » (أى المجمع العلمى الأمريكى) والحائز على جائزة نوبل فى الذرة فهو يقرر : « لست فى معملى أعنى باثبات حقيقة الحياة بعد الموت ، ولكنى أصادف كل يوم قوى عاقلة تجعلنى أحس ازاءها أحيانا أنه يجب أن أركع احتراما لها . فلو أننى أوقدت شمعة ثم أطفأتها على الفور بنفخة من فمى فانى لا أكون قد أبدت ضوءها . انك لن ترى هذا الضوء بعينك الفيزيقية ، ولكن لهب هذه الشمعة الضئيل يظل مجنحا فى الفضاء لمدى سنين ضوئية لا عداد لها . فاذا كنت لا أستطيع أن أبيد ضوء شمعة أو قدتها أنا بنفسى ثم أطفاتها ، فكم يكون سخيفا أن نظن أن شخصية الانسان تنعدم وتبيد بسبب ذلك الموت الفيزيقى » ..

كما يقول كومبتون أيضا : « فمران الشباب وخضوعه للنظام ، والنضال بفشله ونجاحه ، وآلام النضج ومتعه ، ثم وحدة الشيخوخة وهدوؤها .؟. هذه هى الأشياء التى تصنع النار التى ينبغى أن يجتازها الانسان حتى يحصل على الجوهر النقى لروحه ، فاذا تم ذلك على الوجه الأكمل فماذا ستصنع له الطبيعة . هل ستعدمه ؟ فأى جهد ضائع لا ينقطع هذا ؟ !

ولأتحدث الآن ــ لا كعالم ــ بل حديث انسان لانسان . فكيف يمكن لأب يحب أطفاله أن يختار لهم الموت . طالما كان فى السماء اله للمحبة فلا بد أن توجد عند اله الاطفال حياة لا تنقطع لهم ، وهذا ليس فحسب المنطق الفاتر للعلم ، بل هو الايمان الحار بأب رأى طفله بالفعل وهو على حافة الموت[2] » .

وفى هذا الصـــدد يتحدث أيضا أدموند و. سينوت Edmund W. Sinnott وهو عالم فى النباتات ورئيس مجلس ادارة « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم »

---

(١) عن كتاب « الله » للأستاذ عباس محمود العقاد طبعة ٢ ص ٢٨٨ وراجع ما سبق فى ص ١٦٠ عن بعض آراء علماء الرياضة فى نفس هذا الاتجاه .

(٢) عن « الكتاب الذهبى للخلود » (١٩٥٤) ص ٥٤
The Golden Book of Immortality, compiled by Thomos Curtis Clark and Hazel Cur'.s Clark p. 54.

قائلا : « ان المادية تقضى بأن البدن هو صاحب السيادة المطلقة وأن الجزء اللامادى فى الانسان يتخذ منه مطية ... غير أن البدن والعقل اذا كانا نابعين من أصل واحد فكيف نستطيع أن نقضى بأيهما يسيطر على صاحبه ؟ وبمقتضى هذا الرأى (غير المادى) يكون منطقيا أن ننظر الى العقل أو النفس بأنه الأقنوم الأعلى منهما ، وربما كان الجزء المادى حاصلا من الروح . لقد كان تشارلس كنجسلى Ch. Kingesly أول من تصور أن النفس تفرز البدن كما يفرز الحلزون صدفته . وصور أدمند سبنسر E . Spencer هذا المعنى بطريقة شاعرية « من النفس يصدر البدن ، لأن النفس صورة وبها البدن يتصور .. » .

ثم يقول « اذا كان فى تضاعيف الكون مبدأ منظم فقد لا يبعد أن يحل فى كل منا جزء منه هو النفس ، لا مجرد شكل عابر موقوت يتناول الذرات والجزيئات والكميات ، بل جزء من روح أزلى كونى ... » . ثم يقول « نسلم بأن للانسان روحا هو أسمى وأرفع ما يعبر به عن تلك الممكنات المتضمنة فى تضاعيف المادة الموات ... ونسلم بأن هذا الروح فى مقدوره أن يولد حساسية فائقة نحو ما هو جميل وحق وخير ، ونسلم بأنه جدير منا بالحب والاحترام ، وأن من حوله على ما تحاول حركة التجديد الحديثة يمكن استحداث جو من الايمان بالانسان وتقديس لما يمكن أن يكون منقلبه من بعد ...[1] »

تناقض هذا النظر مع نفسه

ولم يكتف الدكتور هيكل بالنظر الى الانسان هذا النظر السطحى بوصفه « ذرة ضئيلة لا يعبأ الكون بوجودها ولا يهتم بفنائها » ، بل راح يتناقض حتى مع نفسه فينفى الاختيار ويسلم به فى عبارة واحدة قائلا « ولسنا نقصد بالاختيار هذه الحرية الجزئية الضئيلة التى نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار ، ونأكل صنفا دون آخر ، ولكننا نقصد به مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة

---

(١) عن مؤلفه « بيولوجيا الروح » The Biology of the Spirit ترجمة الأستاذ اسماعيل مظهر بعنوان : « حياة الروح فى ضوء العلم » ص ١٨٥ ــ ١٨٧

على هامة الحرية الجزئية ، نقصد به روح الحياة ذاتها . فهذه الروح أو تلك القوة أو ما شئت فسمها معدومة الاختيار من جميع الجهات » ..

وهو يصل فى التناقض الى حد قلب الأوضاع حين يعترف لنا بحرية « جزئية ضئيلة نستطيع معها أن نسير الى اليمين لا الى اليسار » ، أما عندما يصل الى مجموع القوة المصرفة للحياة والمتسلطة على هامة الحرية الجزئية التى هى روح الحياة ذاتها فهى « معدومة الاختيار من جميع الجهات سواء كان ذلك من جهة تكوينها المباشر بالذات أو من جهة الظروف التى تعيش وقتيا فى وسطها ، وهى مدفوعة فى طريقها بعوامل لا دخل لها مطلقا ، وان كان لها ثمة دخل فهو ضئيل الى درجة معدومة الأثر » ..

ولم يكبد المفكر نفسه أن يزيل هذا التناقض الواضح فيتساءل معنا كيف نملك حرية جزئية حين لا تملك القوة المصرية للحياة أية حرية ؟ ! وكيف نملك حرية تمكننا أن نستطيع السير فى اتجاه دون آخر ، وفى نفس الوقت نقول عنها انها معدومة ؟ ! وكيف تكون العوامل المحيطة بها لا دخل لها فيها مطلقا وفى نفس الوقت لها دخل ضئيل ، وكيف يكون هذا الدخل لارادتنا موجودا ، وفى نفس الوقت معدوم الأثر ؟ ! .

ان الفارق بين أى دور مهما قيل انه ضئيل ، وبين الأمر المعدوم الأثر فارق هائل من الناحيتين الفلسفية والعلمية فكيف فات أمره عليه ؟! خصوصا وأن ما قد يبدو لحواسنا دورا ضئيلا قد يكون فى حقيقته خطيرا وأخطر بكثير مما قد نتصور .

فمثلا لقد كان اكتشاف أخطر نواميس الحياة التى غيرت وجه التاريخ الانسانى نتيجة التفاتة عابرة من عقل مفكر ، ولم يكن أحد يتصور حينئذ أن التفاتة عابرة صحيحة ستولد ــ مع مضى الوقت ــ كل النتائج الضخمة النامية التى تولدت عنها . فنيوتن مثلا اكتشف قانون الجاذبية من التفاتة عابرة الى سقوط تفاحة على الأرض . وقل مثل هذا عن اكتشاف قوة البخار ، والكهرباء ، وقانون النسبية .

ومن يتابع التاريخ العلمى للانسان يذهل عندما يتبين أن جل الكشوف الضخمة جاءت عن طريق هذه الأفعال العابرة التى تمثل فى نظر الكاتب « حرية جزئية ضئيلة » . لكنها على أية حال حرية مكنت الانسان فى بعض الأحايين من التأمل النافذ الى لب الأمور ، وبالتالى من تذليل جانب من قوى الطبيعة الهائلة ووضعها فى خدمته .

ثم ان هذه « الحرية الجزئية الضئيلة » يمكنها أن تكون سببا فى اشعال النار فى قرية ، أو فى مدينة باكملها ، أو فى غرق باخرة ، أو ضياع قطار . بل يمكنها أن تقيم السلام أو تشعل الحرب . وقد تدفع الى اقتحام أشد الأخطار كما قد تؤدى بنفس المقدار الى التخاذل والاندحار . وقد تصنع من صاحبها مجرما أثيما ، كما قد تصنع منه قاضيا عادلا ، وطاغية رهيبا ، أو مفكرا حكيما .. فكيف يقال بعد ذلك انها « معدومة وما نراه منها انما هو خيال ووهم ..» ؟!

ومهما قلنا ان لظروف الزمان والمكان والميراث والبيئة والصدفة ــ ان كان لهذه الأخيرة وجود صحيح ــ آثارها المحتومة ، فاننا لا ينبغى أن نغفل الى جانبها أقواها أثرا ، وهو دور الارادة العاملة النشطة خلال جميع الظروف المحيطة بها ، وعن طريقها ، والتى قد تؤثر فيها كما قد تتأثر بها . وهى لا تخرج فى نهاية التحليل عن كونها ناموسا حيا يقظا من نواميس الطبيعة الحية اليقظة فى تطوير مدارك الانسان ومشاعره الى الأمام فى ركب لا يتوقف ..

ولا نريد أن نقول ان الطبيعة « وهبت » الانسان هذه الارادة الحرة ، فان هذا التعبير غير دقيق بل غير صحيح وانما أدق منه وأصح أن يقال ان نواميس الحياة دفعت الانسان دفعا الى أن ينتزع مداركه وارادته الحرة انتزاعا تدريجيا بطيئا من بين مخالب هذا المارد الجبار الذى يدعى الطبيعة فى صراعه القاسى الأزلى معه . والذى ما كان لينشب بدوره لو لم تكن فى فطرة الانسان حرية عاقلة عاملة ، نشطة نامية على الدوام ، تشعر بوجودها ، وبأن من حقها أن تنمو ، وأن تحصل تدريجيا على المزيد من الأمان والاستقرار ، ومن النماء والازدهار .

* * *

ثم انظره وهو يقول « ولكن جهلك الشيء لا يدل على صدوره عن مصدر خارج عنه وعن أشباهه ونظائره ، بل كل ما يدل عليه أنك تجهله فى حين أن غيرك ربما يعرفه ... ولئن بقى هذا الشيء غامضا أبد الدهر فان القوانين العامة التى تحكم العالم تكفى لتفسيره ولو على طريقة الأخذ بأمثاله .. » . فما جدوى مثل هذه المعانى هنا ؟ والحديث هنا عن حرية الاختيار التى لا يصح البتة أن تنسب الى أى مصدر خارج عن الانســان ، بل هى فى الصميم من تكوينه الفطرى ، هذا الصميم الذى تكفى شهادة الوجدان فى الوصول اليه ، حتى وان عجزت عن الوصول الى جميع القوانين العامة التى تتحكم فى هذه الارادة ؟ ثم هل قياس الانسان على الحجر وعلى قطرة الماء ... يصح أن يقال فيه انه يمثل طريقة «أخذ الشيء بأمثاله » ؟ ! .

من كل ذلك يبين أن صاحب هذا التحليل الخاطىء كان متأثرا الى آخر مدى بالنظرة المادية الى الانسان التى كانت سائدة الى أواخر القرن التاسع عشر ، فى بعض المذاهب الوضعية التى كانت ترجع جميع الظواهر السيكولوجية الى ظواهر متصلة بوظائف الأعضاء ، وترجع هذه الأخيرة الى قوانين كيميائية وميكانيكية يمكن التعبير عنها بمعادلات رياضية وبدوال جبرية . فعلى أمثال هــذه المذاهب أقيمت حجج الجبريين ، ولكن الدكــتور هيكل مع ذلك لم يكن منطقيا معها حتى النهــاية ، فراح فى بعض أجزاء من تحليله يسلم بأن « للانسان ارادة نسبية نميز بها أعمالنا اليومية وتجعلنا مسئولين أمام أبناء عصرنا عما يصدر منا من الأعمال ، وهذه الارادة هى التى تعطينا الحق فى مؤاخذة أنفسنا .. أى أن ارادتنا ليست حرة فى أن تريد » .

كما راح يقول « وظاهر من ذلك أن الارادة لا تعمل بذاتها مجردة ولكن تحت مؤثرات كثيرة ... » . ومن قال ان الارادة تعمل بذاتها مجردة ؟ أو أنها حرة فى أن تريد ؟ وهل اذا قلنا بذلك يكون من حقنا أن ندفع الشوط حتى نهايته فى انكار دور هذه الارادة فنصل الى الجبرية المطلقة على غير أساس من المنطق ؟! ثم كيف يمكن –مع التسليم بأن لنا ارادة نسبية نميز بها أعمالنا اليومية – أن نقول ان الانسان مسير بعوامل تجعله كالحجر ، أو كقطرة الماء فى المحيطات

الواسعة ؟! ثم هل حياتنا فى النهاية شىء آخر سوى مجموع أعمالنا اليومية التى نميزها عن طريق هذه الارادة « والتى تجعلنا مسئولين عما يصدر من الأعمال » على حد قوله ؟!

بل كيف يمكن أن تكون ارادتنا معدومة ولكن نسلم ــ فى نفس الوقت ــ بأن العوامل المحيطة بها مثل الوسط الزمانى والمكانى ، وحكم العادة والمصادفة «قد تتأثر بأعمالنا ، وتنتقل الى الجيل الذى بعدنا محملة بماضى الانسانية الطويل»؟! وهكذا يبين أن صيغة هذه «الارادة النسبية» هى أقرب الصيغ التى تستخدم فى التعبير عن التوفيق بين الجبرية والحرية ، والتى دفعت العدد الأكبر من الفلاسفة على الالتقاء عند القول بأن الانسان كائن عاقل مفكر ، مسير ومخير فى وقت واحد ...

النواميس الطبيعية لا تنفى حرية الاختيار

ثم ان هذا التحليل قد تضمن حججا كثيرة خيل الى صاحبها أنها تنفى حرية الاختيار ، مع أنها لا تمت الى هذا النفى بأية صلة من الصلات ، بل يصح أن تنصرف ــ فحسب ــ الى اثبات وجود نواميس طبيعية كثيرة تهيمن على سير الحياة . ومن ذلك مثلا قوله ان : « الاختيار مقيد بقيود كثيرة ، منها الوسط الزمانى والوسط المكانى ، ونوع التربية ، ومبلغ الصحة أو المرض ، والقوة أو الضعف التى عند الفرد ، وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها ... وكون الرجل ابن شخص معين ، ولد فى بلد معين ، وفى زمن معين ، وفى أمة معينة ، أمور كلها بعيدة جدا عن أن تكون من اختياره ، ومع ذلك فلها تأثير بين واضح فى آخر درجات الاختيار لأنها هى أسباب الارادة ... » .

فمثل هذه المعانى التى تكررت فى تحليله ان كانت تشير الى أمر له قيمته فهو الى وجود نواميس طبيعية تهيمن على سير الحياة ، بما فى ذلك ميلاد الانسان من شخص معين ، وفى بلد معين ، وفى زمن معين ، وفى أمة معينة ... وليس هناك ما يمنع مطلقا من أن تكون حرية الاختيار ناموسا طبيعيا من بين هذه النواميس الطبيعية ، وأن يكون لها بالتالى دور ما فى تخطيط طريق الانسان

فى الأبدية ، وبالتالى فى تحديد أخطر عناصر علاقته بالكون ، بما فى ذلك انتماؤه الى ظروف معينة ، والى بيئة معينة دون غيرها .

وينطبق هذا الاعتراض أيضا على مثل قوله : « فارادة الواحد منا لا تتحرك من نفسها بلا اجابة لمؤثرات خاصة تستثير فيها الحركة . وهذه المؤثرات الخارجية تمر بأجهزتنا وتحركنا . وحركتنا التى نعتقدها اختيارية صرفة ليست الا نتيجة تأثر الأجهزة والتيارات التى تحركها بانعكاس الحوادث والأشياء الخارجية عليها..» فهذه كلها معان لا ينازع أى انسان فى صحتها ، وان كان له أن ينازع فى مدى صلاحيتها فى نفى دور الارادة . فهى قد تصلح فحسب لاثبات دور شتى النواميس الطبيعية فى توجيه دفة الأحداث ولو عن بعد ... ولماذا لا تكون الارادة الحرة ناموسا من بينها يسهم فى توجيهها ولو عن قرب ؟!

ولقد تعرضت فى الباب الثانى لأمر وجود هذه النواميس الطبيعية[١] ، ولابراز خطورة دورها . ولكن النقطة الجوهرية فيها قد تجاهلها الكاتب ، وهى هل هذه النواميس تحكم الحياة المادية فحسب ، أم يمكن أن تحكم بنفس المقدار الحياة الروحية والخلقية أيضا مادام لا يمكن الفصل بين هذه وتلك ؟! وهل اذا سلمنا بوجود نواميس طبيعية تحكم الحياة الروحية والخلقية يبقى أدنى شك بعد ذلك فى توافر حرية الاختيار عند الانسان كحقيقة خلقية وضعية ؟! ... لقد تحاشى صاحب الرأى ـــ عن عمد أو عن سهو ـــ بحث هذه النقطة الفاصلة ـــ فيما يبدو لنا ـــ فى موضوع هذا النزاع بين دعاة الحرية ودعاة الجبرية .

وهذا الذى قررته عن التصور الخاطىء من أن وجود نواميس طبيعية مطلقة قد يتعارض مع الحرية ينطبق بنفس المقدار عن التصور الخاطىء عن دور السببية الطبيعية . فلقد تصور كثير من المفكرين أن هذه السببية التى تربط ـــ حتما ـــ بين الأفعال ونتائجها من شأنها أن تسند دعوى القدرية المطلقة أو التلقائية الآلية للانسان . ولقد تعرضت للكلام فى السببية فى الباب الثالث كبديهية مقررة ، لكنها لا تصلح لنفى حرية الاختيار بدورها ... اذ ما الذى يمنع من أن تكون

(١) راجع ما سبق فى ص ٦١ وما بعدها .

هذه الحرية تيجة لسلوك ارادى فى اتجاه معين قديم ــ وربما عريق فى القدم ــ وفى نفس الوقت سببا صحيحا للحرية فى حالتها الراهنة ، بما قد يتمخض عنها من نتائج مستقبلة قد لا تقف فى تعددها عند حد ، بل قد ترسم للذات الانسانية خط تطورها فى الاتجاه الصحيح أو الخاطىء ،أى فى اتجاه الخير أو الشر بحسب مدى اتساقها مع النواميس الخلقية الطبيعية للحياة ؟!

والظاهر أنالاستاذ صاحب هذا التحليل عندما شعر أن اثبات وجود النواميس الطبيعية ــ ومنها ناموس السببية ــ أمر لا يسعفه فى نفى حرية الارادة ، وأن هذا النفى أفلت منه برمته ، ذهب يهون من شأن هذه الحرية على قدر طاقته . ومن ثم راح مرة يقول ان « الاختيار مقيد بقيود كثيرة منها الوسط الزمانى والمكانى ... وعوامل كثيرة أخرى ليس من السهل حصرها ... » وهو ما يتضمن بذاته التسليم التام بوجود الارادة وان كانت مقيدة .

ومرة ثانية راح الكاتب يقول « واذا كان ذلك شأن الجيل الواحد فان الفرد الذى هو ذرة منه يحتمل تأثير ملايين من ارادات معاصرة ، وملايين الملايين من ارادات الأجيال الماضية»...وهذا مقتضاه بالضرورة أن هذه الارادات المتعددة لها وجود صحيح بالتالى ، فلماذا تتلاشى اذا ارادة الفرد منا فى وسط هذا الخضم الهائل من ارادات الآخرين ؟ واذا كانت ارادات الآخرين تصلح سببا صحيحا لأى أمر فلم لا تكون ارادة الفرد نتيجة صحيحة بحسب هذا المنطق نفسه ؟!.

ومثل هذه الأقوال التى تثبت الارادة الانسانية ــ ولو فى أدنى صورهاــ نقابلها كثيرا فى هذا التحليل الذى لم ينجح فى نفيها فى النهاية بقدر ما نجح فى اثبات توافرها ــ ولو على وجه من الوجوه ــ ومهما كانت مقيدة بظروف الزمان والمكان ، والميلاد ، والبيئة والنشأة .

وهذا الأسلوب الذى اتبعه الكاتب فى سياق دفاعه عن الجبرية المطلقة استنادا الى « الحقائق الوضعية » للحياة كما يراها لا يكاد يختلف شيئا عن أسلوب بعض الجنائيين من أنصار « المدرسة الوضعية الايطالية » عندما يدافعون عن نفس هذه الجبرية المطلقة استنادا الى نفس « الحقائق الوضعية » التى تقع وراء السلوك الاجرامى كما يفهمونها . فان هؤلاء الأخيرين يسندون هذا السلوك

الاجرامى الى عوامل الميراث ، والوسط الزمانى والمكانى ، والدوافع النفسية والتاريخية بحسب المذاهب التى ينتمون اليها فى علم الاجرام وهى متعددة وتنتمى بدورها الى مدارس متنوعة .

ويبلغ هذا الاسناد الى القدرية المطلقة ذروته عند سيزار لومبروزو الجنائى الايطالى المعروف ، وعند بعض أنصار المذاهب المتطرفة فى « الدفاع الاجتماعى » والتى لنا عودة تفصيلية الى مناقشة أسانيدها فى دعوى الجبرية ونفى الوظيفة الخلقية للتشريع العقابى والتى لا تختلف شيئا يذكر ، بل لعلها لا تختلف اطلاقا عن الأسانيد التى أسلفناها الا من زاوية ارتباطها بالسلوك الاجرامى ، وارتباط السلوك الاجرامى بها . فالقاعدة الفلسفية واحدة بما لها وبما عليها ، وبما يرتبط بها من أصل وما قد يرد على هذا الأصل من قيود مسلم بها أو متنازع عليها .

وفى الباب المقبل مايتضمن بذاته امتدادا لمناقشة وجهة نظر الجبرية المطلقة، وبوجه خاص من ناحيــة التوفيق بين السببية وبين حرية الارادة وبين حرية الارادة ودور النواميس الطبيعية الخلقية التى تقف وراء الأحداث، حتى وان بدت لنا فى كثير من الأحيان غامضة غير مفهومة ...

الباب السابع

فى التوفيق بين التسيير والتخيير

تمهيد وتبويب

عالجت فيما سبق ــ بعض الاتجاهات القائلة بالتسيير ، كما عالجت بعض الاتجاهات القائلة بحرية الارادة أثناء معالجة موضوعات الأبواب الستة السابقة. وقد تعمدت فيها أن أتحاشى ــ على قدر الامكان ــ الدخول فى متاهات ميتافيزيقية أو تيولوجية حتى لايضل البحث طريقه فيها وتبدأ المشكلة من حيث بدأت ، وبلا أى تقدم يذكر .

كما تعمدت ــ بنفس المقدار ــ أن أتحاشى بعض الزوايا العلمية المادية ، مثل الكلام فى المادة والطاقة ، ونشاط الجزىء والذرة ، وحركات الأفلاك والكواكب وذلك لاعتقادى أنها ليست ذات صلة حقيقية بمشكلة التسيير والتخيير وأنها لن تساعد بدورها على الوصول الى أى تقدم يذكر فيها ، لأن هذه المشكلة فى جوهرها مشكلة روحية ــ أو أن شئت عقلية ــ متصلة بعلاقة الذات بنواميس للكون مغايرة تماما لنواميس المادة والطاقة المادية ، بالاضافة الى علاقة الذات بنفسها ، وبخلجات وجدانها أيضا . فالاستشهاد بنواميس المادة والطاقة وما اليها استشهاد عقيم ، لا يصلح فى المقام الحالى للاثبات ولا للنفى .

ومع الحرص على التزام نفس الأسلوب يحسن أن أعالج فى الباب الحالى موضوع « التوفيق بين التسيير والتخيير » من نفس الزوايا الفلسفية العامة التى سيطرت على سائر جوانب البحث ، والتى تريد أن تتجنب الكثير من المتاهات الجدلية التى كثيرا ما يكون فيها من عبقرية أكثر مما فيها من صدق ، أو من تعلق « بالحرف » أكثر مما فيها من رغبة جادة فى الارتباط بحقائق الأمور .

وهذا التوفيق المأمول بين التسيير والتخيير ينبغى ــ أن يستمد عناصره الأولى من الاقتناع بصحة النواميس الخلقية التى تهيمن على الكون كله ، والتى

لها صداها الملموس فى حقائق الحياة الوضعية ، والتى بغيرها يصبح نظام الكون كله عملا غير خلقى ، وفى نفس الوقت لا ضابط له ولا منطق . كما ينبغى أن يستمد بعض عناصره من دراسة موقف الارادة الانسانية ــ ومن ورائها العقل ــ كحقيقتين وضعيتين من هذه النواميس الكونية التى يربط بينها ناموس الأسباب والمسببات ، أو الارتباط الطبيعى للأفعال بنتائجها .

هذا وقد تعرضت فى الباب الرابع لموقف عدد من أبرز الفلاسفة القدامى والمحدثين من الارادة الحرة والعقل المفكر . ولا ريب أن فكرة التوفيق بين الارادة الحرة ــ ومن ورائها العقل المفكر ــ كانت ماثلة تماما فى أذهان أولئك الفلاسفة عند تأكيدهم توافر حرية الارادة ، فلم يدر بخلد أى منهم أن النواميس الطبيعية التى تهيمن على الظواهر المتنوعة للحياة تنفى ــ مهما كانت فى قوتها واضطرادها ــ دور الارادة الحرة ، ولا العقل المفكر ، بوصفهما ناموسين طبيعيين من أخطر هذه النواميس التى لا تحصى .

ومع ذلك فقد أوردت من أقوالهم وآرائهم هناك هذا الجانب الذى كان ــ وحده ــ محل عنايتى فيه ، وهو اثبات توافر الارادة الحرة ــ ومن ورائها العقل المفكر ــ بأدلة فلسفية لها قيمتها البالغة ومنطقها الواضح ، المرتبط أوثق ارتباط بالحقائق الوضعية للحياة .

أما الباب الحالى فسأقصره على معالجة الاتجاهات الفلسفية التى ــ مع تسليمها بتوافر الارادة الحرة للانسان ــ ظهرت فيها واضحة الى مدى أو الى آخر رغبة ابراز التوفيق بين دور التسيير المستمد من النواميس الطبيعية للحياة وبين التخيير المستمد من دور الأرادة الحرة للأنسان اللازمة للامساك بزمام نفسه ، وبالتالى لتوجيه دفة الأحداث على نحو معين أو آخر .

وبعد أن استعرض جانبا من أهم هــذه الاتجاهات التوفيقية لدى بعض فلاسفة الغرب والشرق ، أرى أن اعالج الجوانب التى تستحق فى تقديرى جذب الاهتمام أكثر من غيرها عند محاولة التوفيق بين بديهتين وضعيتين قد تبدوان متعارضتين فيما يبدو ، وهما ــ من جانب ــ دور هذه النواميس الطبيعية التى تتمثل فيها أقوى أسانيد الجبرية ، ومن ــ جانب آخر ــ دور الارادة العاقلة التى تتمثل فيها أقوى أسانيد الحرية .

وغنى عن البيان أن النواميس الطبيعية تنطوى على كافة النواميس الخلقية التى عرضت لها فى الباب الثانى ، كما يدخل فيها ويرتبط بها ناموس السببية أى ارتباط النتائج بأسبابها ارتباطا محتوما ، وهو ما عرضت له فى الباب الثالث . أما فى الباب الحالى فسأعرض ــ بترتيب تاريخى ــ لبعض محاولات التوفيق عند طائفة من فلاسفة الغرب ، ثم عند طائفة من فلاسفة الاسلام ، وبعدئذ يتعين أن أعرض لأهم عناصر التوفيق بين التسيير والتخيير كما ينبغى أن تستمد من الحقائق الوضعية للحياة . وعلى ذلك ينبغى أن يكون توزيع موضوعات الباب الحالى على ثلاثة فصول كالآتى :

الفصل الأول ــ التوفيق بين التسيير والتخيير عند بعض فلاسفة الغرب .

الفصل الثانى ــ التوفيق بينهما عند بعض فلاسفة الاسلام .

الفصل الثالث ــ فى بعض عناصر التوفيق ، مستمدة من بعض الحقائق الوضعية للحياة .

الفصل الأول

التوفيق بين التسيير والتخيير عند بعض فلاسفة الغرب

لقد تعددت محاولات التوفيق بين التسيير والتخيير لدى فلاسفة العصرين الوسيط والحديث فى أوروبا ، واتخذت هذه المحاولات صيغا شتى يضيق المقام عن التعرض لها كلها أو جلها ، لكنه لا ينبغى أن يضيق عن التعرض لبعضها . وقد اخترت هنا بعض صيغ التوفيق عند أربعة من كبار فلاسفة الغرب ، من ذوى الاتجاهات الروحية الواضحة التى تسلم بالنواميس الخلقية الطبيعية ، وبحرية الارادة ، وبالخلود ، وفى النهاية بالمصير الروحى الخلقى للانسان ، وذلك كله يلتئم مع الاتجاهات التى اقتنعنا فى النهاية بصحتها ــ فى الجملة ــ وبصرف النظر عن التفصيلات التى قد لا نحتاج اليها فى هذا المقام .

وهؤلاء الفلاسفة الأربعة بترتيبهم الزمنى هم : القديس أوغسطين ، ثم القديس توما الأكوينى ، ثم مالبرانش ، ثم كنط ، وسنعالج فى مباحث أربعة متتابعة موقف كل منهم من التوفيق بين التسيير والتخيير .

المبحث الأول

موقف القديس أوغسطين

من التوفيق بين التسيير والتخيير

يرى القديس أوغسطين (٣٥٤ ــ ٤٣٠) « أن الشر نوعان خلقى وطبيعى ، وفى الحالين لا ينسب الى الله ، ولكن الله يسمح به ، ثم يستخرج منه الخير . ومادام الشر عدما ، فليس البحث عن علته بحث عن مصدر وجود ، بل عن مبدأ نقص ، وليس يكون مبدأ النقص الا فى المخلوق . فالشر الخلقى أو الخطيئة سوء استعمال الحرية بنبذ الخير الدائم والاقبال على خير زائل . فهو عدم النظام فى الارادة ... وان سأل سائل كيف أعطانا الله حرية تخطىء ؟ أوليس هو المسئول عن الشرور ؟ أجبنا أن الارادة خير من حيث هى قدرة على الاختيار ، وهى رديئة شريرة حين تكون على غير ما ينبغى أن تكون ، فهنا أيضا لا يوجد الشر خارج الخير . انه لكمال أن نقدر على العمل باختيارنا ، وأن نراعى بارادتنا الحرة النظام الموضوع من الله فنساهم على نحو ما فى فعل الخالق . فكيف يمكن أن يحرمنا الله اياها ؟

كما يقرر أيضا : « اذا كانت خيرات النفس وخيرات الجسد لا ترضى نزوعنا الطبيعى الى السعادة ، فهل هذا النزوع عبث ؟ كلا ان فى الطبيعة نظاما وغائية يجد العقل من الضرورى الاقرار بها كقانون كلى . فالنزوع الطبيعى الذى لا ينتهى الى غايته تناقض صريح ، وشىء غير معقول ، فلا يبقى الا أن نقر بموجود أعلى كامل سرمدى هو الخير الأعظم ، وهو سعادتنا الكاملة الدائمة . فكما أن حياة الجسد هى النفس ، فكذلك حياة النفس هى الله ، ونحن حين ننزع الى الخير الكامل أو السعادة ننزع فى الحقيقة الى الله نزوعا طبيعيا تلقائيا .

ومهما نفعل فنحن نفعل ما يريده الله ، فعلينا أن نطابق بين ارادتنا والارادة الالهية ، وأن نحول القضية المعربة عن الواقع الى قضية معربة عن الواجب ، فان فلسفة أخلاقية لا تتصور بدون الزام وبدون جزاء ، فقد نرى بوضوح أين توجد السعادة الحقة ، ثم نريد ونختار سعادة أخرى ، فلا تبقى حرمة للفضيلة ولا يبقى لها سند ، فاذا كان الله قد وضع نظاما معينا فينا وفى سائر الأشياء فانما وضعه لكى يحترم كما قدمنا[1] » .

المبحث الثانى

موقف القديس توما الأكوينى

من التوفيق بين التسيير والتخيير

يعتبر القديس توما الاكوينى من أبرز فلاسفة العصر الوسيط فى أوروبا ، وقد أحدثت فلسفته تأثيرا عميقا فى عدد مذكور من الفلاسفة الذين لحقوه . وقد قرأ للفيلسوف العربى ابن رشد وتعمق فيه ، وتأثر به أيضا ، وان كان قد دخل فى صراع مع الرشديين كما دخل فى نفس الصراع مع الأوغسطينين[2] الذين كانوا يقولون ان أزلية العالم مستحيلة قطعا ، وكان هو يقول مع ابن ميمون وألبرت الأكبر بامكانها عقلا . وهو يعد ـ كالفيلسوف العربى ابن رشد ـ من أفضل شراح أرسطو الفيلسوف الاغريقى العظيم .

وفى شأن التسيير والتخيير يتساءل القديس توما : «هل تقتضى الحرية أن يصدر فعل الارادة عنها أصلا ؟ لقد قيل هذا ولكنه غير صحيح ، فان الله المحرك الأول الذى يحرك كل قوة الى فعلها ، فالله يحرك الارادة بامالته اياها باطنا ، وليس هذا التحريك قسرا ، لأن المقسور هو الذى يتحرك ضد ميله الخاص ، والله يحرك الارادة بأن يؤتيها ميلها الخاص فتتحرك من تلقاء نفسها ، لذلك لا يرتفع الثواب أو العقاب ، وانما كان يلزم الارتفاع لو كانت الارادة تتحرك من الله بحيث لا تتحرك من تلقاء نفسها .

---

(١) عن « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » للدكتور يوسف كرم ١٩٦٥ ص ٤٨ ـ ٥٢

(٢) هم أتباع القديس أوغسطين الذى تحدثنا عنه آنفا .

أجل ان الانسان باختياره يحرك نفسه الى الفعل ، لكن ليس ضروريا للاختيار أن يكون المختار هو العلة الأولى لنفسه ، كما ليس يلزم لكون الشيء علة لآخر أن يكون علته الأولى . فالله ، كما أن بتحريكه العلل الطبيعية لا يزيل كون أفعالها طبيعية ، كذلك بتحريكه العلل الارادية لا يزيل كون أفعالها ارادية ، فانه انما يفعل فى كل شيء بحسب طبيعة الشيء[1] .

وقد ذهب القديس توما أيضا الى « أن الشيء الوحيد الذى يلزم الارادة هو الخير المطلق أو السعادة القصوى . ذلك لأن الارادة بمجرد ما تمارس نشاطها ، فان ثمة شيئا لابد أن تريده بالضرورة ، ولا يمكن لها ألا تريده ، وذلك هو الخير المطلق le bien absolu الذى من شأنه أن يشبع سورتها اللامتناهية ؟ ولكن لما كان الخير الذى يعرض لها فى هذا العالم هو بالضرورة خير نسبى لا يخلو من أوجه نقص ، فان شيئا لا يمكن أن يلزم الارادة أو أن يحملها على العمل بالضرورة .

ومعنى هذا بعبارة أخرى أنه لما كانت الضرورة الوحيدة التى تقهر الارادة على الفعل انما هى السعادة القصوى ، فان الارادة حرة بالقياس الى كل شيء آخر ، أعنى بالنسبة الى كل ما عدا هذا الخير المطلق . وبما أن هذا الخير المطلق لا وجود له فى عالمنا الحاضر ، مادامت السعادة القصوى أمرا ممتنعا فى عالم ناقص مليء بالشقاء والشرور ، فان الارادة اذن حرة بصفة عامة ، وهكذا نرى أن القديس توما يستنتج وجود الحرية هنا من وجود الضرورة هناك .

ولكن ما هو موقف الارادة الانسانية بالنسبة الى تلك الخيرات الأرضية الناقصة ؟ هنا ينسب القديس توما الى الارادة الانسانية حرية خاصة يسميها حرية اللاتحدد أو اللاتعين liberté d'indetermination فيقول ان الارادة تجد نفسها فى حالة تردد أمام كل خير ناقص تلتقى به ، لأنها قد تنظر الى ما فيه من جانب خير فتنتصر له ، أو قد لا ترى منه الا ما فيه من جانب شر فتثور عليه .

---

(١) المرجع السابق ص ١٧٥ ، ١٧٦

وما يحمل الارادة على رؤية هذا الجانب دون ذاك انما هو نظرها العقلى الذى يترتب عليه حكمها العملى . فالفعل الحر عنده هو ثمرة مشتركة للعقل والارادة معا ، لأن كل تصميم ارادى هو وحدة مشتركة قوامها سيطرة الارادة على الحكم العملى **la maitrise de la volonté sur le jugement pratique** أو بعبارة أصح تحديد العقل للارادة فى مجال العلية الموضوعية ، وتحديد الارادة للعقل فى مجال العلية الفاعلية . وهكذا ينتهى القديس توما الى القول بأن حريتنا تنحصر فى سيطرتنا على أحكامنا ، وسيطرتنا على أحكامنا تنحصر فى سيطرتنا على انتباهنا »[(١)] .

المبحث الثالث

موقف مالبرانش

من التوفيق بين التسيير والتخيير

من أحسن الفلاسفة المؤمنين بالمصير الخلقى للانسان نقولا مالبرانش **N. Malebranche** (١٦٣٨ — ١٧١٥) وقد تتلمذ على فلسفة القديس أوغسطين، ثم على فلسفة ديكارت . وقد أعجب بهذا الأخير اعجابا خاصا ، خصوصا بمنهجه القائم على وجود الله وروحانية النفس وخلودها .

وهو يعرف الارادة بأنها « محبة الخير على العموم ، ويلاحظ أننا لا نحب شيئا الا أن يكون خيرا حقا ، أو يبدو كذلك . ويقول ان هذه المحبة يطبعها الله فينا ، وانها مبدأ محبة الأشياء بالخصوص . فالارادة هى الأثر المتصل الصادر عن صانع الطبيعة والموجه للنفس نحو الخير على العموم . واذا ما جاء الى النظر فى حرية الارادة أثبت الحرية بشهادة الوجدان ، وبما قال من أن موضوع الارادة الخير على العموم ، اذ متى كان الحال هكذا كان فى استطاعة الانسان أن يمتنع

---

(١) عن كتاب « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ١٦٠، ١٦١ وهو يحيل القارىء الى :

Laporte : La Liberté et L'attention Selon Saint Thomas : La Revue de Métaphysique et de Morale 1934 P. 24.

من محبة أى خير جزئى لقصور الخيرات الجزئية عن استنفاد كفايته للمحبة وارضاء ارادته كل الرضا .

ثم يضطر الى القول بأن الاختيار فعل صورى فحسب أو فعل باطن عاطل عن الفاعلية من حيث أن الفاعلية لله وحده ، والله هو الذى يحقق ارادات الانسان ، بل ان الله هو الذى يصور لنا فكر ةالخير الجزئى ويدفعنا نحوه ، فلا يبقى للنفس فعل . ومهما نقل ان الاختيار فعل صورى ، فالمذهب ينفى كل فعل عن المخلوق . واذا سألنا : كيف نعزو الخطيئة الى الله ؟ أجاب مالبرانش بأن « الخاطىء لا يصنع شيئا من حيث أن الشر عدم ، وانما هو يقف ويطمئن عند الخير الجزئى ، ولا يتبع الله » . أو ليس وقف دفع الله وتوجيهه يستلزم بذل فعل ؟

كما يقول أيضا « العقل صوت الله فينا ، ومن لا يصغى اليه يقع فى الخطأ والخطيئة ، ويحكم على الأشياء بعقله الخاص لا بالعقل الكلى الموجود فينا كجزء لاشخصى الهى يستطيع استكشاف النظام بالرغم من اختلاف تكوين العقول بالتربية والعادة وظروف المكان والزمان . هذا الاختلاف هو السبب فى اختلاف الأخلاق ، أما اذا عاد الناس الى العقل الخالص ، فانهم يهتدون الى نفس القواعد الأخلاقية . وفى كل هذا يتابع مالبرانش القديس أوغسطين ويخالف ديكارت ، لكن المذهب فى جملته عبارة عن استخلاص النتائج المنطوية فى مذهب ديكارت [1] » .

كما يذهب مالبرانش أيضا الى أن الله هو وحده العلة الحقيقية « وأن هذه العلة لا يمكن أن تهب قوتها للمخلوقات ، فهى لا تستطيع بحال أن تخلق عللا حقيقية بمعنى الكلمة ، لأن الاله لا يستطيع أن يخلق آلهة ، وتبعا لذلك فهو يقرر أننا لسنا مطلقا عللا فاعلية تحدث الحركة ، بل نحن مجرد علل « مصادفة » أو علل « اتفاقية » Causes occasionnelles .

والواقع أن ما يسميه مالبرانش بالحرية انما هو مجرد تعبير عن قدرة الارادة على الانصراف الى اللذات والانقياد للخيرات الجزئية ، بدلا من أن تنزع بالضرورة

---

(١) عن « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم طبعة ١٩٦٢ ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

الى الخير الأسمى بصفة عامة . فالحرية عنده هى امكانية الانقياد للذة ، والبعد عن الخير الأعظم ، وهذا فى الحقيقة هو أعظم مظهر للعبودية ، وأعلى صورة من صور الاسترقاق ...[(١)] » .

المبحث الرابع

موقف كنط

من التوفيق بين التسيير والتخيير

من أكثر الفلاسفة توفيقا فى محاولات التوفيق بين التسيير والتخيير عما نوئيل كنط وهو يرى أن التناقض بين الحرية والحتمية قد يمكن حله بالرجوع الى تفرقته المشهورة بين الظواهر الخاضعة للزمان والمكان ، وبين الحقائق التى هى خارجة على الزمان والمكان : « فالحياة الانسانية فى نظره مزدوجة ، لأن هناك أولا وجودنا الحسى الذى يتمثل فى سلسلة من الأفعال الخارجية وهذه تندرج تحت عالم التجربة ، فهى لهذا مترابطة كسائر الظواهر ، وفقا لقوانين الحتمية ، ومن هذه الناحية يمكن اعتبار الانسان مجرد ظاهرة .

ولكن يجب أن نلاحظ من ناحية أخرى أن أفعالنا الخارجية ليست سوى رموز أو مظاهر تعبر عن خلقنا الباطنى ، أى عن « ذاتنا » الحقيقية . وهذه الذات أو الأنا ليست باطنة فى الزمان ، بل هى عالية عليه ، فنحن اذن خاضعون لقوانين الضرورة فى جانبنا الذى يخضع للزمان ، ويتحقق فى عالم التجربة ، ولذلك فان أفعالنا مرتبطة ارتباطا ضروريا بما تقدمها ، أعنى بالبواعث والدوافع السابقة عليها ، بحيث أنه لو تمكن أحد من معرفة سائر بواعثنا ودوافعنا ، بل سائر أفكارنا وانفعالاتنا لاستطاع أن يحسب سلوكنا فى المستقبل بدرجة من اليقين قد لاتقل عن حسابنا لكسوف الشمس أو خسوف القمر »[(٢)] .

---

(١) عن « مشكلة الحرية » للدكتور زكريا ابراهيم طبعة ثانية ص ١٦٢
(٢) عن المرجع السابق ص ٣٨ ، ٣٩

وكنط لا يتحقق من وجود حرية الارادة التى ينسبها الى ذواتنا عن طريق التجربة السيكولوجية ، ولا عن طريق البرهان المنطقى ، بل عن طريق الشعور بالواجب : فالواجب هو القانون الذى يحدد ما ينبغى أن يكون ، بعض النظر عما كان أو ما هو كائن أو ما سوف يكون(١) . ولو أننا كنا نحيا مجرد حياة زمانية محسوسة لما كان فى وسعنا أن نتحدث الا عما كان ، وعما هو كائن ، وما سوف يكون ، أعنى عن الظواهر الماضية والحاضرة والمستقبلة فقط ، دون أن يكون فى وسعنا بأى حال أن نتحدث عما ينبغى أن يكون ، أو أن نتصور ما يجب أن يكون ، وليس ثمة واقعة أو ظاهرة يمكن أن تثبت عكس ذلك .

ومهما حاول الناس أن يبرروا أمامنا حدثا سيئا قد وقع بقولهم مثلا ان هذا العامل أو ذلك قد تسبب ضرورة فى حدوثه ، أو بقولهم ان شيئا ما بعينه كان لابد أن يفضى حتما الى وقوع هذا الحدث السىء ، وليكن مثلا كذبة قيلت ، فان كل هذه الاعتبارات المستندة الى التجربة أو الى الزمان لا يمكن أن تمنعنا من أن نقرر بأن هذه الكذبة ما كان ينبغى أن تحدث بل هى لا يجب مطلقا أن تكون.

وهكذا نرى أن كنط قد حول أنظارنا الى مجال جديد ، لأننا لم نعد بصدد وجهة نظر منطقية أو تجريبية ، بل نحن هنا فى مجال أخلاقى قوامه فكرة الواجب. أجل فان حياتنا الحسية ليست كل شىء ، لأننا نحيا حياة أخلاقية ، وهذه وحدها هى حياتنا الحقيقية ، اذ أن ذاتنا الحقيقية انما تتمثل فى حياتنا الأخلاقية . والواقع أن الشىء الوحيد الذى يجب اعتباره يقينيا مباشرا مطلقا انما هو الواجب . والواجب فى نظره يتصف بأنه صورى محض ، طابعه النزاهة المحضة ، ورائده التعبير عن صوت العقل ، دون الخضوع لأى شىء آخر(٢) .

ان كل ما عدا الوجب قد يحوطه الشك ، وقد يحتمل النقاش لأنه شرطى hypothetique وأما الواجب فهو وحده الذى يتصف بطابع الأمر المطلق ، طابع اليقين الذى لا يقبل جدالا ولا نقاشا . ان الشر لا ينبغى أن يكون ، بغض

---

(١) Kant : Fondements de la Métaphysique des Moeurs. Trad. Fr. (Barni) P. 100.

(٢) Kant : Critique de la Raison Pratique trad. fr. Par Picavet Alcan p.p. 51-52.

النظر عما اذا كان موجودا بالفعل ، أو ما اذا كان قد وجد أو ما اذا كان من الممكن أن يوجد فى المستقبل . تلك هى صرخة العقل ، والعقل هو فى الحقيقة صميم وجودنا ، ان لم يكن هو جوهر ذاتنا المتعالية »[١] .

الفصل الثانى

التوفيق بين التسيير والتخيير
عند بعض فلاسفة الاسلام

انقسم أئمة المسلمين الى فريقين : فريق يؤمن بالتسيير المطلق ، وآخر يؤمن بالتخيير المطلق ، واستند كل فريق منهما الى آيات ونصوص كثيرة تؤيد وجهة نظره : وبلغ هذا الانقسام ذروته فى الخلاف بين أهل الجبر والمعتزلة .

« أما الأولون فذهبوا الى أن الانسان لاحرية له على وجه الاطلاق ، وأن كل فعل من أفعاله ليس من كسبه ، بل هو مفروض عليه فرضا . أما المعتزلة فقالوا بحرية الانسان واستقلاله فى القيام بأفعاله ، مما يجعله مسئولا عنها وأهلا لأن يعاقب أو يثاب عليها . فهم يريدون اذن أن يرفعوا التناقض الذى يقع فيه أهل الجبر ، وهو أن يكون المرء مجبرا وأهلا للعقاب والثواب فى الوقت نفسه . وبديهى أن رأى الجبرية رأى ضعف وتخاذل وتواكل ، وفيه اقرار بتكليف الانسان بما لا يطاق . ولو كان الأمر كذلك لفقدت القواعد الأخلاقية قيمتها ولوزع الثواب والعقاب بطريقة قائمة على التعسف . ولا يخلو رأى المعتزلة من الشطط والغلو لأنه يفضى لامحالة الى انكار تدخل الارادة الالهية[٢] » .

ويضيق المقام الحالى عن سرد حجج كل من الفريقين ، أو مناقشتها ، أو تتبع تاريخ الفكر الاسلامى من هذه الناحية فان ذلك يبعد بنا حتما عن نطاق دراستنا ذات الطابع الوضعى ، وينتقل بنا الى مناقشات تيولوجية قلنا فيما سبق انها

---

(١) عن « مشكلة الحرية » المرجع السابق ص ٤١

(٢) عن كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية » للدكتور محمود قاسم طبعة ١٩٦٤ ص ١٨٥

ليست من وسائلنا فى محاولة الوصول الى الحقيقة . انما مما يفيد القارىء حتما أن يعلم شيئا عاما عن بعض محاولات التوفيق بين هذين الاتجاهين المتعارضين ، لأنها تلتقى ـ بالأقل فى نتائجها الكلية ـ مع بعض الحلول التى وصلت اليها الفلسفة الوضعية بوجه عام . وسنعرض فيما يلى لموقف خمسة ممن حاولوا هذا التوفيق بصورة أو بأخرى وهم أبو الحسن الأشعرى ، وأبو حيان التوحيدى ، وابن رشد ، ومحمد عبده ، ومحمد اقبال مفردين لكل واحد منهم مبحثا على حدة :

المبحث الأول

موقف أبى الحسن الأشعرى

من التوفيق بين التسيير والتخيير

من أهم محاولات التوفيق بين الحرية والجبرية تلك التى قام بها الامام أبو الحسن على بن اسماعيل الأشعرى[1] « الذى لم يرتض قول المعتزلة فى اطلاق ارادة الانسان واختياره ... فكان له رأيه الذى أصبح فيما بعد الرأى الذى تقول به الجماعة « أهل السنة » .

يقول « دى بور » فى كتابه عن « تاريخ الفلسفة الاسلامية » [2] : « وظهر من بين صفوف المعتزلة رجل كانت رسالته أن يتوسط بين مختلف الآراء ، ويقيم بناء المذهب الذى عرف فى الشرق ثم فى سائر بلاد العالم الاسلامى بأنه مذهب أهل السنة . وقد استطاع الأشعرى أن يجعل لله ما يليق دون أن يتحيف حق الانسان . فالانسان عنده يمتاز بأنه يستطيع أن يضيف الى نفسه ما يخلقه الله فيه من الأفعال وأن يعتبر ذلك من كسبه ...

ان الأشعرى قد وقف فى وجه المعتزلة فانتزع من بينهم الانسان الذى جعلوه خالقا منفردا بخلق أفعاله وتدبير وجوده . وكأنه يطاول اله العالمين وينازعه

---

(١) ولد بالبصرة عام ٢٦٠ أو ٢٧٠ هجرية وتوفى حوالى سنة ٣٣٠ هـ راجع ترجمة حياته فى « عقيدة السفارينى ص ٢٧٥ » .

(٢) ترجمة ابى ريدة ص ١١٧

سلطانه .. انتزع هذا الانسان الالهى ، ونزل به الى واقع الحياة البشرية فجعله كاسبا لأفعاله لا خالقا لها ، عاملا بارادته ولكن فى ظل من ارادة الله ومشيئته ...

وقد عد كثير من العلماء والباحثين قول الأشعرى « بالكسب » لغزا تندروا به ، ووضعوه موضع العقد التى لا يعرف لها حل ، أو الأمور التى لا يستبين لها وجه ، ذلك أنهم لم يروا فارقا واضحا بين « الخلق » الذى يقول به المعتزلة وبين « الكسب » الذى يقول به الأشعرى ويراه مناقضا للقول بالخلق !

يقول ابن تيمية[1] فى تفنيد نظرية الكسب ... « ولا يقول الأشعرى ان العبد فاعل فى الحقيقة بل كاسب ، ولم يذكر بين الكسب والفعل فرقا معقولا ، بل حقيقة قولهم – أى الأشعرية – قول جهم[2] ان العبد لا قدرة له ولا فعل ولا كسب[3] » .

وعلى أى ، فان نظرية الكسب هذه قد دار حولها الباحثون لا ليثبتوا للانسان اختيارا مطلقا ، كما يقول المعتزلة ، وانما ليثبتوا للانسان نوعا من الاختيار وأن يضعوه بين الاختيار والجبر ، فلا هو مختار مطلق ، ولا هو مجبر ملزم ... ان له ارادة ، ولكنها ارادة مقيدة بأكثر من قيد .

ولقد صار الأشعرى بقوله هذا زعيما لحركة أطلق عليها لفظ « الأشاعرة » نسبة اليه ، ثم أصبحت هذه الحركة معبرة عن رأى أهل السنة . وقد ظاهر هذه الحركة كثير من علماء السنة وفقائها ، ومنهم امام الحرمين أبو المعالى الجوينى ، والقاضى أبو بكر الباقلانى ، وفخر الدين الرازى ، والامام الغزالى ، ولسان الدين الخطيب ، وكثير غيرهم .

ويدور رأى الأشاعرة – كما أشرنا من قبل – على القول بأن الانسان فى منطقة حرام بين الجبر والاختيار . فالانسان مختار فى قالب مجبور ، وأنه أشبه

(١) فى « النبوات » لابن تيمية ص ٩٧
(٢) جهم بن معبد راس الجبرية .
(٣) عن كتاب «القضاء والقدر» للأستاذ عبد الكريم الخطيب ص١٧٣ ، ١٨٤

براكب سفينة تمخر عباب المحيط ، فهو حر مختار يسير كيف يشاء وأين يشاء داخل هذه السفينة ولكنه مجبور مسير هو وسفينته بعوامل خارجية ... وكذلك الانسان سفينة الوجود[1] .

والأشاعرة هنا قريبون من الفلاسفة الغربيين القائلين بنظرية الاتفاقية ، أو نظرية الظروف والمناسبات . ومعناها أن كل فعل انما هو فى الحقيقة لله ، ولكنه يظهر على نحو ما يظهر اذا تحققت ظروف خاصة انسانية أو غير انسانية ، حتى لكأنما يخيل للانسان أن الظروف هى التى أوجدته . ومن أنصار هذه النظرية الفيلسوف الفرنسى مالبرانش .

والأشعرى يرى ألا تأثير للقدرة الحادثة فى الأحداث . . . وانما جرت سنة الله بأن يلازم بين الفعل المحدث وبين القدرة المحدثة له ... اذا أراده العبد وتجرد له ، ويسمى هذا الفعل كسبا . فيكون خلقا من الله تعالى ، وكسبا من العبد . . . فى متناول قدرته واستطاعته[2] » .

المبحث الثانى

موقف أبى حيان التوحيدى

من التوفيق بين التسيير والتخيير

هذه النزعة التى تحاول التوفيق بين الحرية والجبرية نجدها أيضا فى بعض كتابات أبى حيان التوحيدى الذى يقول « بأن من لحظ الحوادث ، والكوائن ، والصوادر ، والأوانى من معدن الالهيات ، أقر بالجبر ، وعرى نفسه من العقل والاختيار والتصرف والتصريف لأن هذه كلها وان كانت ناشئة من ناحية البشر ، فان منشأها الأول انما هو من الدواعى والبواعث والصوارف التى تنسب الى الله الحق . . . فأما من نظر الى هذه الأحداث والكائنات والاختيارات والارادات

---

(١) انظر « الفلسفة والأخلاق » عند ابن الخطيب ص ٥٩

(٢) عن « القضاء والقدر » المرجع السابق ص ١٨٥ ، ١٨٦

من ناحية الكاسبين الفاعلين المحدثين اللائمين الملومين المكلفين فانه يعلقها بهم ويلصقها برقابهم ويرعى أن أحدا ما أتى الا من قبل نفسه ، وبسوء اختياره ، وبشدة تقصيره وايثار شقائه » .

ثم يقول أبو حيان – وهذا هو الجانب الهام من أقواله – « ان الملحوظين صحيحان ، واللاحظين مصيبان ، ولكن الاختلاف لا يرتفع بهذا القول والوصف ، لأنه ليس لكل أحد الوصول الى هذه الغاية ، ولا لكل انسان اطلاع الى هذه النهاية[1] » . فهو يسلم بالجبر والاختيار معا مع تسليمه بالعجز عن الوصول الى تعليل لصحتهما معا .

المبحث الثالث

موقف ابن رشد

من التوفيق بين التسيير والتخيير

ممن تناولوا هذا الموضوع – موضوع التسيير والتخيير – ابن رشد فيلسوف قرطبة (سنة ٥٢٥ – ٥٩٥ هـ) الذى ذهب بدوره الى التوسط بين الحرية والجبرية عندما قال « ان الله خلق لنا قوى نقدر بها أن نكتسب أشياء هى عبارة عن أضداد ، ولكن اكتساب تلك الأشياء لا يتحقق لنا الا بمؤاتاة أسباب سخرها الله لنا من خارج . فالأفعال المنسوبة الينا تتم بالأمرين معا ، أعنى بارادتنا وبالأسباب الخارجية .

أما هذه الأسباب الخارجية فهى المعبر عنها عادة بقدر الله . وقد سخرها الله لنا حتى نريد بمقتضاها أحد المتقابلين « فان الارادة انما هى شوق يحدث لنا عن تخيل ما ، أو تصديق لشىء ، وهذا التصديق ليس هو لاختيارنا ، بل هو شىء يعرض لنا عن الأمور التى من خارج » .

---

(١) فى كتاب « الامتاع والمؤانسة » تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين ١٩٣٩ جـ ١ ص ٢٢٣

فابن رشد يسلم بحرية الارادة لأن الاستطاعة عنده شرط من شروط التكليف كالعقل سواء بسواء ، لكنه لا ينكر وجود الضرورة أصلا ، وهو يضرب لذلك مثلا فيقول : « انه اذا ورد علينا أمر مشتهى من خارج اشتهيناه بالضرورة من غير اختيار فتحركنا اليه ، كذلك اذا طرأ علينا أمر مهروب عنه من خارجنا كرهناه فهربنا منه[1] » .

كما يرى ابن رشد « أن التناقض الظاهرى الذى تنطوى عليه النصوص الشرعية لم يوجد عبثا ، بل لحكمة وعناية الهية ، لأنه يوحى الى العلماء بالحل الفعلى لمشكلة القضاء والقدر . وطبيعى أنه يعد نفسه أحد هؤلاء العلماء ، فما الحل الذى ارتضاه هذا الفيلسوف ؟ ان الله وهبنا قوة نستطيع بها فعل أحد المتضادين ، وهى قوة غير محددة ، وهى تلك التى نطلق عليها اسم الارادة . وهذه الارادة مخلوقة لله سبحانه فى حين أن النتائج التى تؤدى اليها هذه القوة تعتبر نتائج انسانية بمعنى الكلمة . ومع هذا فليس لهذه القوة غير المحددة حريتها الكاملة ، ذلك لأنها تتأثر بالأسباب الخارجية التى وضعها الله فى متناول أيدينا . فهذه الأسباب تساعد على تمام أفعالنا أو تحول دون نفاذها ، وهى التى تحدد اختيارنا لأحد الحلول المختلفة .

بل يمكن القول بأن تلك الأسباب الخارجية تدفعنا فى كثير من الحالات الى عمل من الأعمال على نحو اضطرارى ، وهذا هو ما يحدث فى أفعالنا المنعكسة ، أى فى تلك الأفعال التى تتم دون أن تتدخل الارادة كالسعال أو التثاؤب أوالهرب أمام خطر محدق ، أو ضيق الحدقة عند اشتداد الضوء . كذلك تتوقف الأعمال الارادية على الأسباب الخارجية ، لكننا متى اخترنا فعلا معينا ونفذناه فاننا نسترد حريتنا كاملة ونصبح مسئولين عن أفعالنا .

ومعنى هذا أن أفعال الانسان ليست اختيارية تماما ولا جبرية تماما ، وانما هى تجمع كما ترى بين الاختيار والجبر فى آن واحد ، لأنها تتوقف على عاملين هما ارادتنا والأسباب أو العوامل الخارجية . وهذه العوامل تتبع نظاما عاما مطردا

(١) فى كتاب «الكشف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة» طبعة ١٩٣٥ ص ١٣٨

لايتخلف وهــذا النظام العام هو ما نســميه فى عصرنا الراهن بالحتمية فى الطبيعة ... »[1]

ويقول ابن رشد أيضا « ولما كانت الأسباب التى من خارج تجرى على نظام محدود وترتيب منضود لا تخل فى ذلك بحسب ما قدرها بارئها عليه ، وكانت ارادتنا وأفعالنا لا تتم ولا توجد بالجملة الا بموافقة الأسباب التى من خارج فواجب أن تكون أفعالنا تجرى على نظام محدود ، أعنى أنها توجد فى أوقات محدودة أو مقدار محدود . وانما كان ذلك واجبا لأن أفعالنا تكون مسببة عن تلك الأسباب التى من خارج[2] » .

فالحتمية فى الكون عند ابن رشد هى ما يطلق عليه المسلمون اسم القضــاء والقدر أى علم الله بالأشياء واختراعها أو ايجادها وفقا لهذا العلم . وهكذا يتبين لنا بوضوح أنه لا وجود للتناقض أو التضاد بين الاختيار والجبر ، أى بين الارادة الانسانية والأسباب الخارجية . ذلك أن أفعالنا لا تتم حقيقة الا باجتماع هذين الأمرين معا . وهذا يفسر لنا كيف تجرى أفعالنا على سنن مرسومة ، وكيف تقف عند حدود لا يمكن تجاوزها .

وهذا الرأى الذى يرتضيه أبو الوليد هو ما نراه لدى كثير من علماء الأخلاق فى العصر الحاضر ، فهم يثبتون للانسان ارادة مقيدة بالأمور الخارجية . حقا قد يحتج أنصار الجبر ، فيقولون انها ليست بارادة مطلقة ، لكن يمكن الرد عليهم بأنها ارادة على كل حال ، لأنها تستطيع الاختيار بين أحد فعلين متضادين ، ومتى فعلت أحدهما تحققت لها حريتها الكاملة فى لحظة معينة . وهذا هو السبب فى أن الانسان يعد مسئولا عن أفعاله ، اذ له الاختيار فى كل لحظة بين أمور متضاربة قد يقل عددها شيئا فشيئا ، لأن هذا الاختيار يحدد للمرء اتجاها معينا فى حياته ، بحيث يكون من العسير تبديله دفعة واحدة لرسوخ العادة . ومع ذلك فان هذا

(١) عن كتاب « ابن رشد وفلسفته الدينية » للدكتور محمود قاسم طبعة ١٩٦٤ ص ١٨٧

(٢) راجع « مناهج الأدلة » لابن رشد الطبعة المصرية ص ٢٢٦

الاختيار لا يعــدم جملة لدى الانســان العادى الذى تتــوفر لديه شروط التكليف[1] » .

المبحث الرابع

موقف محمد عبده

من التوفيق بين التسيير والتخيير

فى هذا الشأن ــ شأن التوفيق بين الحرية والجبرية ــ يتحدث الامام الشيخ محمد عبده (١٨٤٥ ــ ١٩٠٥) قائلا : « أما البحث فى التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله وارادته ، وبين ما تشهد به البداهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر القدر الذى نهينا عن الخوض فيه ، واشتغال عما لا تكاد تصل العقول اليه ، وقد خاض فيه الغالون من كل ملة خصوصا من المسيحيين والمسلمين ، ثم لم يزالوا بعد طول الجدال وقوفا حيث ابتدأوا ، وغاية ما فعلوا أن فرقوا وشتتوا ، فمنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلالها المطلق ، وهو غرور ظاهر ، ومنهم من قال بالجبر وصرح به ، ومنهم من قال به وتبرأ من اسمه ، وهو هــدم للشريعة ومحو للتكاليف ، وابطال لحكم العقل البديهى وهو عماد الايمان ...

ثم يقول أيضا : « أكرر القول بأن الايمان بوحدانية الله لا يقتضى من المكلف الا اعتقاده أن الله صرفه فى قواه فهو كاسب لأبحاثه ، ولما كلفه الله به من بقية الأعمال ، واعتقاده أن قدرة الله فوق قدرته ، ولها وحدها السلطان الأعلى فى اتمام مراد العبد بازالة الموانع أو تهيئة الأسباب المتممة مما لا يعلمه ولا يدخل تحت ارادته .

وأما التطلع الى ما هو أغمض من ذلك فليس من مقتضى الايمان كما بينا ، وانما هو من شره العقول فى طلب رفع الأستار عن الأسرار . ولا أنكر أن قوما قد وصلوا بقوة العلم والمثابرة على مجاهدة المدارك الى ما اطمأنت به نفوسهم وتقشعت

---

(١) عن «ابن رشد وفلسفته الدينية» للدكتور محمود قاسم ١٩٦٤ ص١٨٩

به حيرتهم ، ولكن قليل ما هم ، على أن ذلك نور يقذفه الله فى قلب من شاء ، ويخص به أهل الولاية والصفاء ... »[1]

المبحث الخامس

موقف محمد إقبال

من التوفيق بين التسيير والتخيير

فى هذا الشأن يرى أيضا الفيلسوف والشاعر الباكستانى محمد اقبال (١٨٧٣ ١٩٣٨) « أسبابا قائمة فى الأشياء ، ولكنه يرى هذه الأسباب تعمل فى ظل قدرة حكيمة عليمة ، ومن ثم فالحوادث التى تنتجها الأسباب ليست أحداثا آلية جاءت متكررة . كلا ان كل حادثة لها ذاتية مستقلة ، انها خلق جديد تقوم القدرة الالهية على ابداعه وتكوينه ... » كما يقول اقبال : « فتقدير شىء اذن ليس قضاء غاشما يؤثر فى الأشياء من خارج ، ولكنه القوة الكامنة التى تحقق وجود الشىء وممكناته التى تقبل التحقق ، والتى تكمن فى أعماق طبيعته ، وتحقق وجودها فى الخارج بالتالى دون احساس باكراه من وسيط خارجى . ومن ثم فان تكامل وحدة الديمومة لا يعنى أن هناك حوادث تامة التكوين أشبه بأن تكون فى أحشاء الحقيقة لتسقط منها واحدة واحدة ، كما تسقط حبات الرمال فى الساعة الرملية . والواقع أن كل نشاط خالق هو نشاط حر ، فالخلق يضاد التكرار الذى هو من خصائص الفعل الآلى » .

ويقول أيضا « فالنفس مطالبة بالعيش فى بيئة مركبة . لا تستطيع أن تحتفظ بوجودها فيها دون أن تردها الى نظام يعطيها — أى النفس — نوعا من الضمان فيما يتعلق بسلوك الأشـياء الموجودة حولها ، وعلى هذا فان نظر النفس الى بيئتها باعتبارها نظاما من علة ومعلول هو وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها . . . والواقع هو أن النفس بتأويلها للطبيعة على هذا النحو تفهم بيئتها ، وتسيطر عليها ، فتحصل بهذا على حريتها وتزيدها قوة ونماء »[2] .

---

(١) عن « رسالة التوحيد » طبعة ١٩٦٦ ص ٦٤ — ٦٦

(٢) راجع « تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » لمحمد اقبال ترجمة عباس محمود طبعة ١٩٥٥ ص ١٢٤

الفصل الثالث

بعض عناصر التوفيق بين التسيير والتخيير
مستمدة من الحقائق الوضعية للحياة

لا يمكن ابتداء أن ينازع أى انسان فى أنه توجد نواميس طبيعية عديدة تحكم الحياة المادية فتتحكم مثلا فى الطاقة ، والمادة ، والقوة والمقاومة . وأخرى تتحكم فى حركات الشموس والكواكب والأفلاك ... وأخرى تحكم الحياة فى نشوئها ، وفى تطورها ، وفى نموها ، وفى تحولها ... وبنفس المقدار لا يمكن أن تخلو الحياة من نواميس عديدة تحكم الحياة الروحية أو أن شئت العقلية التى تمثل الجانب الحق الكائن وراء الحياة المادية ، والذى ينبغى أن يعد أصلا للحياة المادية ومبدأ ومآلا . ولا نقول ذلك استنادا ـ فحسب ـ الى الحجج العقلية التى نادت بها الفلسفات العريقة فى كل مكان ، بل أيضا استنادا الى الحقائق الكثيرة التى تكشفت عنها العلوم الطبيعية والرياضية الحديثة .

وأخطر هذه النواميس الطبيعية تلك التى اقتضت أن يكون لكل كائن حى قدر ما من ارادة حرة ، ومن عقل مفكر ولو فى أدنى صوره ، وهى صورة العقل الغريزى التى تتمثل فى الهامات العجماوات والحشرات الدنيا كالنملة والنحلة . فمن باب أولى أن تتوافر هذه الارادة العاملة ، ومن ورائها العقل المفكر ، فى أعلى الكائنات الحية اطلاقا وهو الانسان .

ونفس هذه النواميس شاءت أن يكون التطور الدائب من خصائص الارادة العاملة ، ومن ورائها العقل المفكر ، وأن يكون هذا التطور فى صالح ارتقاء الحياة وارتفاع شأنها اذا سار حثيثا ، عن طريق الغريزة الخلقية العامة ، فى سبيل الفضيلة ، حين يكون فى اتجاه الانحلال والضياع اذا سار فى سبيل الرذيلة . وكلما امتد الأمد بالحياة كلما ظهر الفارق جليا بين تطور الحياة فى هذا الاتجاه أو فى ذاك . فليست المشكلة فى استظهار هذه الحقائق البديهية كلها بل هى فى محاولة التوفيق بينها للوصول الى تعيين حقيقة موضع الانسان من التسيير أو التخيير .

وفيما يلى سنعالج محاولة هذا التوفيق — كما نراها — بين ناموس السببية وحرية الارادة من جانب ، وبين النواميس الخلقية الطبيعية وحرية الارادة من جانب آخر فى مبحثين متتابعين .

المبحث الأول

فى التوفيـــق

بين ناموس السببية وحرية الإرادة

بينت فيما سبق أن التخيير ينبع من حرية الارادة وأن التسيير ينبع من واجب ارتباط الارادة فى كل صور نشاطها المادى والخلقى بنواميس الطبيعة البيولوجية والخلقية . ولأن ارادة الانسان تعمل خلال النواميس الطبيعية ، وعن طريقها ، فانها تمثل بذاتها ناموسا من ضمن هذه النواميس يقع فى الأساس منها ، فلا ينبغى التهوين من شأنها ، ولا الغاء دورها حتى عندما نقول ان الارادة الانسانية محكومة بالعقل ، وأن هذا العقل قاصر كأشد ما يكون القصور فى حكمه على كافة الأمور ، الى حد أنه كثيرا ما يخلط بين الخير والشر ، وبين الصداقة والعـداوة ، فيحب ما يضره ويكره ما ينفعه . فكل صواب فى تعرف ارادة العقل الأعظم يولد حتما نتائجه القريبة والبعيدة ، الجسيمة والطفيفة ، وكذلك أيضا كل خطأ له نتائجه المحتومة .

وكثيرا ما تبدو لعقولنا القاصرة أحداث الحياة ظالمة غير خلقية ، أو مفككة غير مترابطة ، أو مباغتة غير متوقعة ، لمجرد عجز عقولنا عن الاحاطة بكل نواميس الطبيعة ، وبكل أحداث الحياة فى ماضيها وحاضرها ، وفى ظاهرها وخبيئها . ولكن الأمر المحقق الذى لا تعجز عقولنا عن فهمه وعن تصور صحته هو وجود نواميس طبيعية عاقلة تحكم هـذا الكون — عن طريق السببية — من أكبر أحداثه الى أتفهها : من ميلاد عبقرى الى ميلاد فراشة ، ومن ازدهار حضـارة الى ازدهار زهرة ، ومن انتهاء دولة الى موت نملة ، ومن انفجار بركان الى اشتعال ثقاب ، ومن اصطدام كوكب بآخر الى اصطدام كرة بقدم طفل صغير ....

وذلك لأنه اذا كانت النواميس الطبيعية العاقلة تحكم الكليات الكبرى فهى تحكم الجزئيات الصغرى أيضا ، واذا اضطربت الجزئيات الصغرى كان ذلك علامة لا تنقض على الفوضى وعلى أن زمام الحياة قد أفلت ، وأدى الى خلل الكليات الكبرى . فالوجود كله وحدة متناسقة محكومة بالعقل الأعظم ، وخلال هذا العقل الأعظم وبواسطته تعمل عقولنا الضئيلة — عن طريق السببية أيضا — فتوجه ارادتنا مختارة الى الصواب مرة ، والى الخطأ مرات ومرات . وكل خطأ سابق يصلحه ألم لاحق ، وكل ألم لاحق نتيجة محتومة لخطأ سابق ، وهكذا فى حياة لا تقبل الفناء ، ولكن تقبل التردد بين السعادة والشقاء ، وبين البهجة والعناء ، طبقا لارتباط النتائج بالمقدمات .

القدر لا يخبط خبط عشواء

فالقدر لا يخبط خبط عشواء فى تتابع أحداثه ، انما تقديرنا نحن لأسباب القدر هو الذى يخبط خبط عشواء ، لأننا لا نملك من عناصر التقدير الصحيح شيئا يذكر . وتستوى فى ذلك العناصر التى قد نعزوها الى جانب التسيير فى أمور الحياة مع تلك التى قد نعزوها الى جانب التخيير فيها .

وهذا الذى يصدق على أخطر الأحداث التى غيرت مجرى التاريخ يصدق بنفس المقدار على أتفه الأحداث التى قد تبدو أنها لم تغير شيئا منه على الاطلاق . فهل هناك مثلا أتفه من الدمعة التى قد تذرفها أى عين فى الترح أو فى الفرح ؟! اننا عندما نحاول أن نبحث عن مدى التسيير فيها أو التخيير نجد هذه العوامل وتلك متداخلة فى تركيب هذه الدمعة تداخلا تاما ، بحيث يصح القول بأن هذه الدمعة تمثل — معنويا — تركيبا من النوعين معا ، كما تمثل — ماديا — تركيبا من عنصرى الأوكسجين والأيدروجين اللذين تتكون منهما .

وعوامل التسيير والتخيير فى تتابع الأحداث تنتمى الى نواميس الطبيعة ، كما تنتمى الى ارادات الأشخاص الذين نعاملهم ، والى ارادتنا نحن أيضا ، وبالتالى الى أسلوبنا فى مواجهة الأحداث والأشخاص . أى فى النهاية تنتمى الى موقفنا من

نواميس الكون ، أو ان شئت القدر ، هذا الموقف الذى قد يمثل جانب التخيير فيها ، وموقف نواميس الكون منا الذى قد يمثل جانب التسيير فى هذه الدمعة التى لم تذرف هباء ، ولا يمكن أن تجيء جزافا ، كما لا يمكن أن تجيء جزافا أية قطرة ماء ، أو أية هبة هواء فى هذا الكون غير المحدود كله ...

وتعذر معرفة جميع الأسباب الكائنة وراء أية حادثة لا ينفى أنها موجودة ، ولا ينفى أن بمقـدور العقل الأعظم وحده أن يحيط بها جميعها ، مادامت هـذه الأسباب عريقة عراقة هذا العقل نفسه ، وعريقة أيضا عراقة النواميس الأزلية التى تتحكم فى جميع الأسباب وبالتالى فى تنائجها الضرورية ، والتى يمكن القول بأنها تمثل الناموس الطبيعى الكائن وراء حكمة الأقدار ووراء تتابع الأحداث فيها .

ومن المحال أن نقرر ما اذا كان العقل الذى يحيط بكل ذلك أسمى من هذا الناموس أم أن هذا الناموس الطبيعى أسمى من أى عقل . وذلك لأن الحياة كلها نتاج اجتماعهما معا ، كما أن قطرة الماء تمثل نتاج اجتماع عنصرى الأوكسيجين والأيدروجين معا . ومن المحال فى مقام المفاضلة أن نفضل أحدهما على الآخر ، أو أن نضع أحدهما فى مركز التفوق على الآخر فان ذلك يسمو على عقول الناس بما لا يمكن التعبير عنه من سبل القياس .

ولأن حرية الاختيار ــ تبـدو حقيقة واقعة ــ فلكل حدث فى هذا الوجود ــ أيا كان موضعه من الخطورة أو التفاهة ــ دوره المحتوم فى تتابع الأحداث طبقا لقاعدة ارتباط النتائج بالمقدمات ارتباطا محتوما . ومن هنا ينبغى ألا نلقى مسـئولية الدموع على ارادة الله تعالى وحده ، كيما نتنصل من تبعة أفعالنا ، بل ينبغى أن نسـلم بأنه من داخل اطار ارادة الخالق تعمل أيضا ارادة مخلوقاته وعقولهم ، التى تتراوح فى اتجاهاتها تراوحا هائلا بين الصواب والخطأ ، وبين الخير والشر ، بمقدار درجة نموها ، ومستوى تطورها .

فليست اذا هذه العوامل الكائنة وراء الأحداث كلها محض خير ، لأن الخير المطلق مرادف للصواب المطلق ، والشر مرادف للخطأ . ولا ريب أن احتمال ما فى هذه العوامل من شر يعادل احتمال ما فيها من خير ، بل لعل فى غالبيتها من شر

ما يربو كثيرا على ما فيها من خير ، لأن الخطأ عند سواد العقول أصل ، والصواب استثناء نادر ، وذلك الى أن نصل فى تسلسل الأسباب الى العقل الأعظم بوصفه محض خير أزلى ، وصواب مطلق .

ولذلك فليس فى طريق أى انسان رسالة أسمى من توجيه ارادته نحو طريق الخير أى الصواب الصريح ، وبالتالى حماية عوامل الخير والصواب فيها من عوامل الشر والخطأ الكثيرة المستترة التى تحيط بها من كل جانب كاحاطة الأشـواك بالأزهار . وذلك للوصول بها الى الارتباط بهذا الخير الصريح على قدر امكان القدرة البشرية وعلى حساب عوامل التضليل وما أكثرها ، وما أكثر دواعيها فى النفوس والأذهان ، خصوصا عندما يقوى سلطان الأثرة بكل ما يفرضه من طغيان ، ومن جهالة ، ومن كراهية ، ومن غرور قاتل لكل مزية ولكل وداعة فى وجدان الانسان .؟.

فارادة الارتباط الحر ـ بغير ارغام من سلطة خارجية ـ بطريق الخير معناها ارادة التعامل تعاملا صحيحا مع أسمى ما فى الكون من نواميس نشطة عاملة . والذات التى تعرف كيف تصوغ مختارة علاقتها مع نواميس الكون هذه صياغة خلقية تعرف أيضا كيف تجعل علاقتها بالآخرين أكثر عمقا ونقاء ، وأكثر برا ونفعا ، وأكثر فاعلية فى تتابع أحداث الحياة نحو ما هو أجمل وأبقى لها وللآخرين ....

بل ان هذه الذات ستجد أن أفقها أصبح أكثر اتساقا بكثير من أفق المسايرة والتقليد ، وأكثر رغبة بكثير فى الكشف عن حقائق الأمور ، وبالتالى ستجد أنها أكثر رغبة فى التحول من التسيير الى التخيير ، ومن التقليد الى التفكير ، ومن المظهر الى الضمير .... وفى النهاية أكثر فهما لسنن الله الحكيمة فى هذا الكون العجيب ، الذى كان ينظر اليه فيما مضى باعتباره آلة كبرى ، لكن أصبح ينظر اليه فى ضوء الفهم الحديث لحقيقة المادة بوصفه فكرة كبرى ، أو ان شئت بوصفه محبة كبرى عاقلة تدرك تماما ما ينفعنا وما يضرنا . وللانسان فى هذه المحبة العاقلة رسالته العاقلة التى لها دورها الايجابى المحتوم فى تسلسل الأحداث نحو الخير أو الشر ، ونحو ازدهار الذات أو نحو ذبولها ...

* * *

وذلك من شأنه أن يلقى على ضمائرنا مسئوليات عظمى . فانه اذا كان لكل سبب حسابه وآثاره المحتومة ، فعلينا اذا ما أردنا تعديل تتابع الأحداث لمصلحتنا أن نعدل أولا مقدماتها فى تصرفاتنا الحاضرة ، فنعدل بذلك أسبابها فى عقولنا وضمائرنا . وذلك يتطلب منا ابتــداء أن نحاسب عقولنا وضمائرنا فى الحكم على المقدمات وتقدير نتائجها المستقبلة فى غير أثرة ، وفى غير غلو ، بل فى تواضع وروية وانكار لذواتنا التى غالبا ما تحجب عنا بغلوها حقائق الحيــاة ، كيما تقيم محلها أكداسا من أوهام الغرور مضللة لتصرفاتنا الحاضرة ، ولتقديرنا لنتائجها المستقبلة .

وهذا كله يفسح مجالا واسعا لموقف عقولنا وارادتنا العاملة من نواميس الطبيعة العاقلة ولقدرة هذا الموقف على تسيير دفة حياتنا كأفراد لنا استقلالنا ، وكأجزاء فى مجموعة انسانية تحد من هذا الاستقلال الى حد ما . وذلك لأن الوجود فى هذه المجموعة جزء من نواميس الطبيعة ، وان كان هذا الوجود ينمى فى الذات شعور التكافل الاجتماعى ، وفى نفس الوقت استقلالها الكافى عن روح الجماعة وعن أوهامها المتراكمة ، بل عن كل عوامل الخير والشر التى تحيط بنا من كل جانب والتى تتغلغل فى أعماق الوجدان فيستمد منها الوجدان أسبابا متجددة للازدهار أو للانهيار .

ولأن تسلسل العوامل المحركة للأحداث الصغرى والكبرى معا يوصلنا فى النهاية الى العناية الالهية ، أى الى العقل الكامل ، العادل ، الحكيم ، الرحيم ، البار ، الوديع ... فيكون من حقنا — بل من واجبنا — أن نطمئن الى أن سير الأحداث كفيل — ولو على المدى البعيد — الذى يتجاوز بمراحل كثيرة حياة المادة العابرة — بتصحيح مظالم الأثرة والجهالة والغرور ، وكل ما يصدر عن البغى من مظالم وشرور قد تبدو غير قابلة لأى تصحيح ولو بعد دهور ودهور ...

وهذا الاعتقاد كفيل وحده بأن يبعث فى النفس احساسا دافقا بالأمن والسلام ، والتسليم بسيادة ارادة الله على ارادة الانسان ، بحكمة الله وبحماقة الانسان ، بعدل الله وبظلم الانسان ، بكمال الله وبنقص مخلوقاته مع تمتعهم فى نفس الوقت — وبسماح منه — بمقدار لا يستهان به من حرية الاختيار مظهرها اشتراكهم فى

تسيير دفة الأحداث كوسيلة لتحقيق رسالة النمو والارتقاء على أروع وجه وأدعاه لنمو هذه الحرية فى الاختيار .

ومن المحال ــ اذا كان الأمر كذلك ــ أن تكون أحداث الحياة محض تسيير أو محض تخيير ، أو أنها محض خير أو محض شر ، أو أنها محض ايثار أو محض أثرة ، بل انها نتاج تزاوج محكم بين كل أمرين قد يبدوان لعقولنا متعارضين ... وهو تزاوج يعمل عن طريق السببية ويعمل بمهارة وبغير اضطراب بمقتضى نواميس سامية للأخذ بيد ارادات غير سـامية ، وفى النهاية لانجاح الحيـاة وتطورها فى طريق التناسق النهائى بين بعض عناصرها والبعض الآخر .

وهكذا تنتصر فى النهاية ارادة الخير على ارادة الشر والطغيان ، مهما حمل الشر والطغيان من أوصاف براقة شتى من الخير والصواب ، بل ومن التقوى الأصيلة أيضا . وهذا يقتضى أن يسائل كل واحد منا نفسه دواما : أين موضعى أنا من كل هذا الصراع الخطير بين الخير والشر ، والنجاح والفشل ، والتقدم والجمود ؟ والى أين المسير أيتها الذات الحائرة القلقة ؟! واذا امتنع الفم عن الجواب فلا أقل من أن ننصت مليا الى الصوت الصادق الوحيد فى هذا الكون الفسيح كله وهو صوت الضمير .؟.

المبحث الثانى

فى التوفيق بين سائر النواميس الخلقية الطبيعية وبين حرية الإرادة

ليست المشكلة الحقيقية فى وصول أى عقل مفكر الى سيادة ناموس طبيعى للأخلاق يتمثل فى وجود طاقتين متقابلتين تعمل أولاهما لرفعة الحياة تسمى طاقة الايثار ، وتعمل الثانية لمقاومة هــذه الرفعة تسمى طاقة الأثرة ، فان اكتشاف هذا الناموس الخلقى ليس فى شىء من نطاق ما وراء الطبيعة ، بل هو ناموس طبيعى صارم يحدث آثاره الملموسة فى حياة كل يوم بغير حاجة الى سلطة معينة تقوم

بتطبيقه . ويمكن لأى انسان أن يراقب كيف أنه عن طريق الايثار ــ الذى يتمثل فى التفانى فى العمل ، والسيطرة على شهوات النفس ــ وصل الانسان الى كشوفه الباهرة التى خففت الكثير من آلام الانسانية . كما وصل ــ عن نفس الطريق ــ الى أروع فنونه التى أسهمت فى رفعة الحياة وتقدم شأنها ، وفى الجملة الى أفخر أمجادها فى أى زمان أو مكان . كما يمكن لأى انسان أن يراقب أيضا كيف أنه عن طريق الأثرة وعبادة الذات تقع كل الجرائم التى ينالها العقاب ، وأيضا تلك التى تفلت من كل عقاب وضعى ، وقد تكون أشد من الأولى وأنكى بمراحل كثيرة ، لأنها تفتح أبواب الفشل والتعاسة فى الحياة الفردية وفى جميع الروابط الاجتماعية .

فحين يوجه الايثار صاحبه الى الخدمة ، والوداعة ، والتواضع ، والعلم ، والفلسفة ، والفن ... وفى النهاية الى نجاح الحياة فان الأثرة توجه صاحبها الى حب التسلط ، والاستسلام للشهوات ، والكبرياء ، والجهالة ، والانطواء ... بل والى الجريمة بكل صورها وأشكالها ... وفى النهاية الى فشل الحياة وتخلفها فى العقول وفى المشاعر ، وبالتالى فى عالم الصيغ والأشكال الخارجية ... فهل ينبغى أن يكون ثمة شك فى أن اكتشاف هذا الناموس الخلقى الطبيعى يمثل الوصول الى حقيقة وضعية بكل أسبابها ومسبباتها فى الارادات والعقول ؟! فهذه الحقيقة الوضعية لا ينبغى أبدا أن تمت بصلة الى أى نوع من تلك المجادلات التى لا ينتهى أمرها فى أمور ما وراء الطبيعة ، ولا الى الخلافات المتشعبة النطاق بين العقائد ومعتقديها .

ومما لا ريب فيه أن العقائد كلها ــ وفى كل العصور ــ قد وصلت الى اكتشاف عظمة الايثار وضعة الأثرة ، واعتبرت أولهما أساسا للأخلاق الصالحة ، وثانيهما أساسا للأخلاق غير الصالحة ، حتى وان تفاوتت كثيرا أساليب المواجهة ومحاولات التوجيه الصالح . فان التفصيلات قد اختلفت اختلافات جسيمة بحسب ظروف الزمان والمكان لأن كل أساليبنا ، وأفكارنا ، ومشاعرنا ، نسبية تختلف كثيرا بحسب ظروف الزمان والمكان .

ومما لا ريب فيه أيضا أن العقائد ، والتقاليد ، والفلسفات ، والآراء ، والمشاعر كلها لم توجد هذا الناموس الخلقى ، ولم تغرس بذوره فى بطن الطبيعة ، بل لقد

اقتصر دورها على كشفه ، عندما بلغ عقل الانسان ــ ووجدانه أيضا ــ القدرة على هذا الكشف الهائل الذى غير مصير الحياة الانسانية ، وسما بها تدريجيا الى اتجاه مغاير لاتجاه حياة الزواحف والعجماوات ، اتجاه جعل الانسان يقف على قدميه فى طريق التطور والارتقاء التدريجى البطىء ، الذى وصل به الى حالته الآن .

ومما لا ريب فيه أنه مهما قيل ان الجريمة نتاج التكوين الجثمانى ، أو نتاج البيئة الاجتماعية للجانى ، فهى فى النهاية نتاج تخلف فى تطور العقول والوجدانات متسم بقدر واضح من الأثرة المدمرة لكل شعور انسانى كريم . فهى فى النهاية نتاج هذه الأثرة التى لولاها لما وقع العدد الأكبر من الجرائم الخطيرة حتى عند تماثل التكوين الجثمانى أو البيئة الاجتماعية بين جانبين معينين . بل لماذا لا نقول ان وراء التكوين الجثمانى للجانى يوجد تكوينه الروحى أو ان شئت العقلى الذى يتحكم فيه ــ الى مدى أو الى آخر ــ لأن الذات هى سـيدة المادة وصاحبة السيطرة الحقيقية عليها لا العكس ؟! ...

وعلى هذا النحو فان المدرسة الوضعية الايطالية التى سنعرض لها فى الباب المقبل والتى تقول ان السلوك الاجرامى وثيق صلة بالتكوين الجثمانى للجانى لا تبدو ــ على هذا النحو ــ باطلة كلها ولا خاطئة تماما ، حتى وان اتسمت بمقدار كبير من الغلو والتطرف شأن كل كشف جديد ، وذلك لأنه وان كان التكوين الجثمانى خاضعا ــ الى حد ما ــ للتكوين الروحى أو ان شئنا العقلى ، فان لقوانين الوراثة البيولوجية دورها هى الأخرى فى التكوين الجثمانى للانسان ، وفى اعطائه أبعادا خاصة وملامح معينة قد لا يكون فيها التعبير الصادق عن تكوينه الروحى الذى اكتسبه لنفسه خلال الأجيال والآماد ...

* * *

وأيا كان الرأى الصائب فى هــذه المشكلة الأخيرة فان ثمة حقيقة لا يصح أن تكون محل شك فى تقديرنا ، وهى أن وراء الأحداث قوانين خلقية صارمة وثيقة صلة بعظمة الايثار وبضعة الأثرة ، فى كل تطبيقاتهما وآثارهما على الآماد القريبة والبعيدة معا . وكل المشكلة الحقيقية تكمن فى اقناع الانسان العادى بأن لكل

من الايثار والأثرة آثارهما المحتومة ولو على المدى البعيد ، وربما البعيد جدا ، وذلك لأن الانسان يحيا عادة فى حاضره فحسب ، ولا يحب أن يتجاوز هـذا الحاضر ، أو أن يضحى منه شيئا لمصلحة المستقبل ، وربما المستقبل القريب جدا .

والتطبيق العملى للايثار أشق بمراحل كثيرة من الاقتناع النظرى بقيمته ، لأنه يتطلب فضلا عن الاحساس الصحيح بالذات محبة عظمى للآخرين الى حد انكار هذه الذات . كما يتطلب مع قوة الارادة اصرارا نادرا على ضبط النفس عن شهوات طاغية كثيرة لها رونقها وبريقها ... ولذا فان الحكم الخلقى الصحيح على حياة أى انسان لا يكون بتقدير النصائح البراقة أو الأقوال الجميلة التى قد تصدر عنه ، بل بتأمل تصرفاته الخاصة منظورا اليها من هذه الزاوية التى لا تخطىء أبدا فى الحكم على أى شخص ، أو أى عمل ، أو أى نداء ... وهى أثرة أم ايثار ؟ ... وبغير هذا النظر تكون كل أحكامنا الخلقية محض ضياع وانهيار .

ولا يمكن أن تجىء روح الايثار جزافا ، أو بغتة الى أى فرد ، أو الى أى مجتمع ، بل انها نتيجة تطور طويل فى الاتجاه الصحيح . أى نتيجة تطور مرتبط فى جوهره بمبادىء خلقية صحيحة ، حتى وان اختلف عنها فى بعض التفصيلات . فعن طريق التطور فى الاتجاه الخلقى الصحيح تنمو الفضائل ، ويصبح حقيقة واقعة الاتساق الصحيح مع نواميس الحياة الراقية لا مجرد وهم زائف أو وعظ ضائع . وعن طريق هذا الاتساق وحده يصبح نجاح الانسان حقا مكتسبا لا يمكن أن يسلبه منه قدر من الأقدار ، مادام العقل يدعونا للتسليم بأن من وراء القدر عقل عادل وحكيم لا يعرف البغى ولا العدوان ...

ومن المحال أن نصل الى اتساق صحيح مع نواميس الحياة الخلقية الراقية عن طريق وجدان يحيا فى ذعر من هـذه النواميس ممثلة فى تصور اله باغ معتد . ولا عن طريق وجدان مراوغ ومخادع لاله ممالىء متحيز !! ولا عن طريق وجدان مرتبط بالشخوص وبالطقوس ولو على حساب حقائق الحياة البسيطة ونواميسها المترابطة . ولا عن طريق وجدان حائر فى البحث عن فضيلة صحيحة تحت أكداس ضخمة من فضائل ضالة كثيرة . ولا أيضا عن طريق وجدان متحرر من كل منطق مترابط ، وهائم فى خيال رحب ، فان الخيال الرحب كثيرا ما يمثل بذاته اســاءة

بالغة المدى الى جوهر الأمور والى منطق النواميس الخلقية المترابطة التى تحكم الكون والتى تقتضى أن نفس الأسباب تولد نفس النتائج فى كل مكان والى الأبد .

ومن العسير بداهة أن تسير الحياة فى اتجاه واحد فى مطلق الايثار أو فى مطلق الأثرة ، لكنها تتردد دائما بين انفعالات الاتجاهين معا التى تتزاحم فى وجدانات بنى البشر أجمعين ، وتختلط فيما بينها اختلاطا شبه تام بنسب متفاوتة تفاوتا ضخما ولكن يكفى أن يقال ان الاتجـاه باصرار نحو أحدهما هو الذى يحدد لحيـاة الانسان مدى نجاحها أو فشلها فى شق طريقها . وأن المحاولات الارادية لتغليب جوانب أحدهما على الآخر ــ ولو فشلت ــ ليست ضائعة فى سفر الحياة ، وكلما نجح صاحبها فى تغليب اتجاه الايثار ــ رغم مشقته البالغة ــ بكل ما فيه من خير ومحبة وفضـيلة كلما أمكن القول بأن الحياة تسـير بصاحبها فى طريق الوفرة والارتفاع .

فالايثار يمثل طاقة حقيقية كامنة وراء تطور الوعى ، وهو من نواميس الروح وليس من نواميس المادة ، فلا ينبغى أن يفوتنا أن الروح على ما لاحظه برجسون H. Bergson « من معـدن غير معـدن المـادة لأنها صـاعدة حرة والمـادة هابطة مقيدة » . ولذا كانت الروح فى فلسفة برجسون عن « التطور الخالق » هى أصل المادة ولم تكن المادة هى أصل الروح .

ولذا تذهب هذه الفلسفة أيضا الى أن المذاهب الروحية « كانت على حق فى استماعها الى الشعور عندما كان الشعور يؤكد الحرية الانسانية . لكن العقل مازال موجودا هنا ليقول ان السبب يحدد نتيجته وأن المثـل شرط فى وجود المثل ، وأن كل شىء معاد ، وأن كل شىء موجود من قبل . وقد كانت هـذه المذاهب على حق عندما آمنت بوجود شخصية فردية مطلقة ، وباستقلال الفرد تجاه المادة . . . ولقد كانت هذه المذاهب على حق عندما نسبت الى الانسان مكانا ممتازا فى الطبيعة وقالت بأن المسافة التى تفصل الانسان عن الحيوان مسافة لا نهاية لها . . . . » .

الى أن يقول أيضا « ان الشعور متميز عن الجسم الذى يبعث فيه الحياة على الرغم من أنه يكابد بعض ضروب التدهور بسبب ذلك . . . . . ولكن مصير الشعور ليس مرتبطا بمصير المادة . وأخيرا فان الشعور حر بحسب جوهره ، بل هو الحرية ذاتها ، لكنه لا يستطيع اجتياز المادة دون أن يهبط عليها ودون أن يتكيف بها . وهذا التكيف هو ما يسمى بالفعل ، واذا استدار العقل الى الشعور الفعال أى الحر فانه يدخله بطبيعة الأمر فى الحدود التى ألف أن يرى دخول المادة فيها »[1] . . . .

فتطور الروح يسير اذا فى اتجاه غير تطور المادة ، ومحكوم بنواميس طبيعية غير نواميس المادة ، وهذا التميز بين اتجاهى الروح والمادة فى التطور الذى فطن اليه برجسون كما فطن اليه فلاسفة آخرون غيره أفلت من نيتشة Nietzche ودفعه الى فلسفته الخاطئة تماما عن الخلط بين نواميس الروح ونواميس المادة فراح ينكر دور النواميس الخلقية الكائنة وراء تطور الحياة بوجه عام بوصفها طاقة هائلة وراء هذا التطور[2] .

* * *

وهذا من شأنه أن يبرز دور النواميس الخلقية فى توجيه دفة الأحداث ، حتى أن هذا الدور يكاد فى نهاية المطاف أن يصبح كل شىء . ومهمة التطور فى الاتجاه الصحيح هى الوصول الى محاولة الارتباط بهذه النواميس وهى محاولة قلما تنجح بسبب وجود عوائق كثيرة فى الفكر والشعور مستمدة كلها من دور الأثرة ، وما يتبعها من نتائج مدمرة من شأنها أن تحجب النور عن حقائق الأمور .

وهذه النواميس لا تأبه بالغايات بقدر ما تأبه بالوسائل ، ولا تأبه بالنتائج بقدر ما تأبه بالبواعث ، حين تعودت موازيننا الخاطئة أن تأبه بالغايات دون الوسائل ، وبالنتائج دون البواعث . كما أن هذه النواميس لا تأبه بأى مجد فى

---

(١) عن « التطور الخالق » لبرجسون ، ترجمة الدكتور محمود قاسم ص ٣٠٥ ــ ٣٠٧

(٢) راجع ما سبق فى ص ٧٠ ــ ٧٧

هذه الدنيا الباطلة كلها الا أن يكون هو مجد الفكرة السليمة ، والعمل المثمر ، والشعور النبيل ، فهذا كله يمثل مفتاح كل نجاح للحياة ، وكل انتصار حتمى للحقائق على الأباطيل مهما طال بها الأمد جيلا بعد جيل .

وهذه النواميس لا تأبه أيضا بأية آراء تيولوجية قد نرتبط بها عن فهم أو عن غير فهم لها الا بمقدار ما ترتبط هذه الآراء بمبادىء خلقية وروحية صحيحة ، ونكون عندئذ أصحاب فضل حقيقى فى هذا الارتباط بكل ما يقتضيه من قيود صارمة وتبعات جسام تمثل بذاتها أثمن ما يملكه الانسان من سبل السير فى الطريق الصحيح للارتقاء ، بل أيضا من سبل الفهم الصحيح لتصاريف القدر ، أو بالأدق تلك التى تعودنا أن ننسبها اليه ولا ننسبها الى أنفسنا بسبب ما يتراكم فيها من أباطيل الأثرة وأوهامها الجوفاء .

ونواميس الحياة الخلقية والروحية تعمل عن طريق عقولنا واراداتنا ، كما تعمل عقولنا واراداتنا عر طريق نفس هذه النواميس . فهناك تبادل مستمر بين هذين القطبين وكلاهما سالب وموجب . وهذا التبادل لا يمكن أن يتوقف الا بتوقف الحياة أو بتعطيل بعض نواميسها ، وكلاهما أمر محال . واراداتنا ــ ومن ورائها عقولنا ــ حقائق كونية نشطــة عاملة فى اتجاه أو فى آخر ، وفى تغليب أى من الانفعالين على الآخر ، وفى هذا يكمن سر فاعلية الحياة ، وقوتها ، وترديها دواما بين عوامل الخير والشر ، والنجاح والفشل ، والارتفاع والضياع التى قد تحمل أسماء شتى ، وصورا تتراوح بين الجمال والقبح ، والقوة والضعف ، قد تبدو جلية واضحة ، وقد تسترها غلالات تتفاوت فى كل شىء حتى فى مدى سمكها أو شفافيتها .

وأخطر ما فى هذا النشاط الارادى أن نتائجه تتوالد الى ما لا نهاية طبقا لترابط الأسباب والمسببات . وتمتد هذه النتائج الى الآخرين بحكم التضامن الاجتماعى ، وهو ناموس طبيعى بدوره ، ولكن كل صاحب نشاط ارادى لا يمكن أن يفلت من نتائج نشاطه مهما طال بها الأمد . ولا يصلح آثار النشاط الضار سوى نشاط

نافع ، ولا يمحو آثار نزوع سابق نحو الأثرة سوى نزوع لا حق نحو الايثار ، ولا يوقف طاقة الأثرة فى قدرتها على التخريب سوى طاقة الايثار فى قدرتها على البناء . . .

ولا ينال من قدرة الأثرة على التخريب أن يتصور صاحبها أن كل تصرفاته محض خير وفضيلة ، وذلك لأن ارادة الانسان محمولة دائما على تجميل نوازعها بأجمل البواعث وأرقاها حتى عندما تقع على النقيض من نواميس الحياة الخلقية التى خلق الانســان لكى يسعى جاهدا الى محاولة الارتباط الصريح بها ، حتى تعصمــه من نزوات الأنانية وشهواتها المدمرة لملكات العقل والوجدان . وهذه النزوات مخادعة ماهرة ترتدى دائما قناع الخير المطلق ، والتقوى الأصيلة أيضا . ومن هنا تجىء ضراوتها الحقيقية ، وقدرتها فى كثير من الأحيان على سحق هذا القبس الخافت فى كل نفس انسانية ، وهو قبس الوجدان .

ولولا أن حكمة الحياة أودعت فى وجدان كل انسان هذا القبس الخافت الذى يدعوه الى تفضيل الخير ، ولو لم يتجه اليه ، على الشر ولو اتجه اليه حرا مختارا لاتجهت الحياة نحو الاجداب والضياع بدلا من اتجاهها نحو الوفرة والارتفاع ، وكلما اشــتعل هذا القبس الخافت كلما أضاء للنفس طريقها عند تخير مواقع أقدامها فى طريق الأبدية الصاعد الطويل المحفوف بالمخاوف وبالأخطار .

ومن رحمة الأقدار أنها لم تحرم حتى بعض العجماوات من هذا القبس المقدس، وهو قبس الوجدان . . . ألم تقرأ عن حيوانات كثيرة تختار الموت طواعية لنفسها حتى تهب الحياة لأولادها ؟ ! . . . ألم تقرأ أبدا عن كلب وفى « اختار » لنفسه الموت جوعا وعطشا عندما شعر بموت صاحبه ورغم نداء غريزة البحث عن الطعام فى كل جبروتها الذى اكتسح كل جبروت آخر الا نداء الوفاء عند هذا الحيوان الأعجم ؟ ! . . . . أليس هذا كله نوعا فريدا من الاختيار القاسى الذى يعجز عنه أكثر الناس نبلا ووفاء ؟!.

وكيف تسير الحياة الى ضياع اذا كانت حكمتها قد شاءت ألا تضن بجوانب الخير والايثــار حتى على الحيوانات التى قد نعتقد خطأ أنها لا عقل لها ، وأنها مسودة بسلطان الغرائز فلا اختيار لها فى أمرها ؟ !

وكيف تسير الحياة الى ضياع اذا كان للايثار كل هذا السلطان الفعال فى توجيه أحداث الوجود ، وتسلسل مقداراته التى قد نظن خطا أنها تتسلسل بغير منطق واضح ولغير هدف حكيم ؟ ! وما كنا لنظن ذلك لو أننا اعترفنا أن أثمن ما فى الحياة قيمها غير المادية ، وأهدافها السامية التى تتعارض تماما مع أى تخريب للأخلاق يجلبه حب الذات واللذات . . . .

* * *

وفى هـذا الاتجاه يقول الفيلسوف والسياسى الأمريكى جيفرسون Jefferson « ان حب الذات ليس جزءا من الأخلاق ، بل انه فى الواقع يناقضـها تمـاما . انه المضاد الوحيد للفضيلة الذى يقودنا دائما ــ حسبما تملى علينا نوازعنا ــ الى اشباع ذواتنا ، منتهكين بذلك واجباتنا التى تفرضها الأخلاق نحو الآخرين . ومن ثم فقد نصب الداعون الى الأخلاق والداعون الى الدين ضد هذا العدو مدافعهم باعتبار أنه العقبة الوحيدة التى تعوق ممارستنا للفضيلة . وجرد الانسـان من نزعاته الأنانية فلن يعوقه بعد ذلك عائق من ممارسة الفضيلة ، وما عليك الا أن تخضع تلك النوازع الأنانيـة بالتعليم والتثقيف ، أو ضبط أعنتها فتسلم لك الفضيلة دون منافس .

لقد قيل اننـا نطعم الجائع ، ونكسو العـارى ، ونضمد جراح من ضربه اللصوص ونصب الزيت والنبيذ عليها ، ونحمله على خيلنا الى الفنـدق لأننا نجد متعـة فى مثـل هـذا السـلوك . وهـكذا نرى هلفتيوس Helvetius (١) (١٧١٥ ــ ١٧٧١) وهو واحد من أفضل رجال الأرض وأبرع الداعين الى هذا المبدأ يقول بعد أن يعرف المنفعة « بأنها لا تدل على ما هو مالى فحسب ، وانما كل ما من شأنه أن يجلب الينا المتعة أو يحول بيننا وبين العذاب فيقول ان الكريم

(١) وهو داع فرنسى من دعاة المـادية لكنه أيضا من دعاة الانتقـال من الأنانية الى الغيرية فى الأخلاق . وهو يقول ان الانسان الجدير بهذا الاسم يجد لذته أى منفعته فى سعادة غيره ، فلا يطيق مشاهدة شقاء هذا الغير ، بل يحاول ان يخففه أو يمحوه كيما يتجنب هو نفسه مشاهدة الألم .

الرحيم هو الذى لا يطيق أن يرى منظر البؤس ، ولحماية نفسه من هذا المنظر يضطر الى غوث البائس الملهوف » . هذا حقيقى بالفعل ولكنه لم يتناول المسألة كلها التناول الكامل .

ان هذه الفعال الخيرة تجلب لنا اللذة ، لكن كيف تجلبها ؟ ذلك لأن الطبيعة قد غرست فى صدورنا أيضا حب الآخرين ، واحساسا بالواجب نحوهم ؛ أو باختصار غريزة أخلاقية تهيب بنا دون مقاومة أن نشعر ببؤسهم ، ونسرع الى اغاثتهم ، وأن نعترض على لغة هيلفتيوس عندما يقول : « أى دافع سوى المصلحة الذاتية يمكن أن يدفع رجلا الى الفعال الكريمة ؟ » . من المستحيل لديه أن يحب الخير من أجل الخير ، وأن يحب الشر من أجل الشر ، ولكان من الممكن أن يكون الخالق فنانا مهمل الصنع لو قصد بالانسان أن يكون حيوانا دون أن يغرس فيه النوازع الاجتماعية »[1] .

لماذا قد تتراخى نتائج أفعالنا ؟

ولعل من أقوى مظاهر حرص الطبيعة على أن تكون لنا حرية كافية فى الاختيار ، وعلى أن نشعر بها ونطمئن اليها رغم وجود هذه النواميس الخلقية ورغم سلطانها الفعال حرص الطبيعة أيضا على ألا يكون لجميع أفعالنا نتائجها الفورية المباشرة . فلو حدثت هذه النتائج الفورية دائما ، كجزء لا يتجزأ من سلوك الحياة معنا لما شعرنا بأننا أحرار فى خطئنا وفى صوابنا معا ، وبأننا سادة الموقف وبمقدورنا أن نختار بين هذا السلوك أو ذاك بملء حريتنا .

ولو كانت نواميس الحياة الأزلية تتدخل فورا لتحقيق النتائج التى تبدو لنا لازمة منطقيا — كما تتدخل مثلا قوانين الميكانيكا أو الكيمياء — لما كان للمصيب فضل فى صوابه ، ولا للمسىء وزر فى اساءته ، فلو كان من ضمن هذه النواميس الأزلية مثلا أن يتكشف الكذب أو الخداع فورا لكى يمتنع الناس عنهما ؛ لكان

---

(١) عن كتاب « جيفرسون » تأليف جون ديوى ترجمة الدكتور عبد الحميد يونس القاهرة ١٩٦١ ص ٩٩ — ١٠٠

فضل امتناعهم يرجع لهذا القانون الطبيعى لا لهم ، ويصدق ذلك أيضا على كل أثر اذا كان محقق الحدوث فورا كابتلال الجسد عندما يسقط فى الماء ، أو احتراقه عندما يسقط فى النار .

ثم انه اذا كان الثواب والعقاب فوريين فما فائدة الزمن ؟! وفيم تنقضى هذه الأبدية التى لا تنتهى ؟! وما هو الدرس الذى نعيه من الوقوع مختارين فى الخطأ أو فى الصواب ؟ وما حكمة الألم ، والألم يلزمه الزمن حتى يحقق ثمرته المرجوة فى التطور والارتقــاء ؟ وفى تحقيق التناسق بين عناصر العقل والوجدان التى لا تناسق بينها ولا ارتباط ....

ولهذا يبدو لنا أن ارغام ارادة أى انسان عاقل على أن تتخذ سلوكا معينا بالقهر أو بالخديعة عمل غير خلقى ولا مفيد ، حتى ولو كان يراد فى النهاية عن طريق القهر أو الخديعة تجنيب هذا الانسان خطر الوقوع فى خطأ ما . وذلك لأن الانسان قد يتعــلم من الوقوع الارادى فى الخطأ أكثر مما يتعلم من الوقوع الجبرى فى الصواب . وحرمان الانسان من حريته فى الاختيار لا يختلف شيئا البتة عن حرمانه من أى حق طبيعى له ، بل ان هذه الحرية تمثل بلا ريب أخطر حقوق الانسان الطبيعية وأهم مزاياه التى فطر عليها .

فالأب الذى يريد أن يربى ابنه على أنبل الصفات وأسماها لا يفكر أبدا فى وضع ابنه فى قفص من حديد كيما يجنبه الوقوع فى الأخطاء . كما لا يفكر أبدا فى أن يقتله فورا ويقول : قــدر هو الموت ينبغى أن يعطل قدرا آخر هو الفســاد ، أو الفشل ، أو العقوق ... بل ان أقصى ما ينبغى أن يفكر فيه هو أن يزوده بالنصح اللازم ، وأن يراقبه بقدر محدود من الرقابة الحانية ، تاركا له فرص التعلم من الخطأ ومن الصــواب معا . وقد يتــدخل ــ أخيرا ــ لتأديبه بالعقاب بعد الزجر مرة أو مرتين ، ويكاد يكون هذا هو بالضبط أســلوب الطبيعة معنا وان اختلفت التفاصيل اختلافا بينا .

ولذلك لا ينبغى أن يتساءل الانسان كثيرا لمــاذا يمهل الله الانسان الخاطىء أو الشرير كل هذا الامهال الطويل ؟ ... ان الله تعالى ــ كما يقول العامة والخاصة

معا — يهل ولا يهمل . وما قد يبدو لنا امهالا طويلا هو عنصر لا غنى عنه ، ودليل لا ينقض على حرية الاختيار اللازمة للحياة فى نموها ، وفى اتجاهها المحتوم نحو التطور والارتقاء ، فى نفوس الأسرة الانسانية متضامنة معا ، ومترابطة بأوثق الروابط الظاهرة والخفية .

وهذا الامهال يمكن أن يكون بالتالى عنصرا لا غنى عنه فى رحمة القدر بنا عندما يريد لكل انسان أن يكون له فضل حصوله على تطوره المحتوم فى العقل وفى الوجدان ، بحسب حسن استخدامه لحريته فى الاختيار أو سوء استخدامه لها . كما يريد نفس الأمر لكل مجتمع كوحدة مترابطة لم تجتمع مصادفة ولا عبثا ، بل بالنظر الى قيام روابط عميقة تربط بين أفرادها ، قد لا يصل العلم الى تحديدها ، ولكنها موجودة على أية حال مادام لكل نتيجة سبب محدد فى نواميس الطبيعة التى منها نواميس الاجتماع فى الزمان والمكان ، وسواء أكان الاجتماع على وطن واحد ، أم على اعتقاد مشترك ، أم فى جيل واحد ، أم فى أسرة واحدة ...

ثم ان هذا الامهال أمر لا غنى عنه لامكان تطور الوعى نحو المزيد من النضج ومن التناسق الداخلى بالاضافة الى التناسق الخارجى مع كل ظواهر الوجود المادى والروحى . وتطور الوعى غير محدود فى قدرته ولا فى نطاقه ، وهو لا يشير فحسب الى نمو المعرفة ، بل يشير أيضا الى نمو الخبرة والحكمة وازدهار الوجدان عن طريق نمو الفضيلة ونقاء الايمان . وكل ذلك ينبغى أن يسير جنبا الى جنب فى التطور والارتقاء حتى يوفر لصاحبه الشخصية المتناسقة القادرة وحدها على أن تشع بأسباب السعادة الحقة ، ولو على الرغم من كل أسباب الحرمان والألم الوفير التى قد تحيط بها !

فللظروف الخارجية دورها ورسالتها فى تطوير الوعى ، ولو عن طريق الألم المرير والصبر الطويل الى أن تتدخل عدالة القدر ، لكن السعادة الحقة ليست مرتبطة حتما بهذه الظروف ولا متوقفة حتما عليها . وكل ظرف منها هو فى حقيقته سراب يسير الى زوال سريع أو بطىء ، لكن الذات ليست الى زوال بل الى نمو وارتقاء تدريجيين فى العقل والوجدان ، وهكذا تذوب تدريجيا النعمة مع النقمة ،

والشبع مع الجوع ، والجاه مع الذل ، والصحة مع المرض ، أما الأمر الوحيد الذى لا يعرف زوالا فهو ملكات النفس وخبراتها المتجددة التى تكتسبها فى طريق تطورها للأمام عن طريق مواجهة كل هذه الظروف مجتمعة أو متتابعة .

وعن طريق مواجهة الصعاب والتغلب عليها ــ وهى تجىء من أخطائنا عند استخدام حريتنا ــ يتكون تدريجيا هذا الكنز الهائل المسمى تناسق الشخصية الذى يهب لصاحبه الاحساس بالسعادة الوفيرة ولو فى غمرة عوامل الحرمان والحسرة التى تحيط به من كل جانب . وهكذا تختزل كل عوامل السعادة والشقاء نفسها فى أمر واحد وهو مدى تطور الوعى وفى أى اتجاه يسير هذا التطور : هل هو اتجاه الحصول على التناسق تدريجيا أم ضياعه .

وبمقدار حصولنا على التناسق ، ولو كان الحصول تدريجيا بطيئا ــ وهو حتما كذلك مادامت نتائج أفعالنا من طبيعتها أن تتراخى الى أمد طويل أو قصير ــ بمقدار ما يمكننا أن نتطلع الى الحصول على قدر أوفر من فرحة الحياة ، وأن نثق فيها ، كما نثق فى استقرار النعمة ، وفى حلولنا فيها ولو فى وسط عوامل الحرمان والحسرة التى قد تنزل بنا لكى تهبنا تدريجيا المزيد من الثقة فى أنفسنا والاطمئنان الى حريتنا ، وبالتالى الى أن مصائرنا فى يد عادلة أمينة هى يد القدر الذى يحمينا من أنفسنا ، ومن أخطائنا ، ومن نزواتنا عند استخدام حريتنا استخداما ضارا بنا وبالآخرين .

الباب الثامن

التسيير والتخيير

فى المدارس العقابية

واجب مساءلة كل انسان عن أفعاله احساس غريزى فى النفس بمقدار احساسها بوجود نواميس خلقية ينبغى على كل انسان أن يتسق معها اتساقا صحيحا على قدر طاقته . وأقوى صور المساءلة التى عرفتها البشرية منذ القدم هى المسئولية الجنائية التى تطورت كثيرا واتخذت صورا متباينة بتباين المجتمعات والحضارات ، لكن الاعتقاد فيها بأن كل جريمة ينبغى أن تقابلها عقوبة ظل راسخا بوصفه تعبيرا عن معادلة طبيعية عادلة لازمة لنجاة البشرية واستقرارها فى حياة آمنة مطمئنة .

وقديما كانت العقوبات توقع دائما وعلى أية حال بدون بحث فيما هو أهم من العقاب وهو أساس الحق فيه ، الى أن جاء وقت دخلت الانسانية فيه طورا جديدا من أطوار نموها بدأ العقل فيه يتفلسف ، ويتساءل عن هذا الأساس للعقاب بكل ما يثيره من خلاف مذهبى ضخم بين من يؤمن بحرية الاختيار المطلقة للانسان ، وبين من يؤمن بالجبرية المطلقة ، وبين من يتوسط بين المذهبين المتطرفين فيؤمن بحرية محدودة مقيدة بظروف الزمان والمكان . وأصبح هذا الخلاف الفلسفى العميق هو محور بحث المسئولية الجنائية فى أساسها الأول وفى كل ما قد يشيد على هذا الأساس من نتائج ضخمة .

ولا أريد أن أتغلغل هنا كثيرا فى موضوع الجبر والاختيار وما يثيره من مباحث ضخمة فى شتى نواحى المسئولية الوضعية ، فان هذا التغلغل يقتضى الدخول فى صلب الكثير من الحلول الوضعية التى تخرج حتما عن دائرة البحث الفلسفى الصرف الذى ينبغى أن يقتصر على الكلام فى بعض زوايا الفلسفتين العامة والعقابية ، أو بالأدق فى أهم زواياهما بمقدار اتصالها مباشرة ببعض الحلول الوضعية لهذه المسئولية .

وفى الواقع ان مشكلة التسيير والتخيير من ناحية اتصالها بالحلول العقابية تبدو ذات قيمة خاصة بالمقارنة مع نفس المشكلة من ناحية اتصالها بالحلول المدنية أو الادارية ، وذلك لأن فكرة الاثم culpabilité تقع فى الأساس من المسئولية الجنائية ، وترتدى فيها قيمة خاصة ، حين لا تقع فى الأساس من المسئولية المدنية أو الادارية ، ولا ترتدى فى أيهما نفس القيمة .

فالمسئولية العقابية لا تقوم أبدا بغير قاعدة من خطأ شخصى مسند الى الجانى سواء أكان عمديا أم غير عمدى . وينبغى فى هذا الخطأ أن يكون على مستوى معين من الجسامة هو الذى يعتبر علة للتجريم ومصدرا اجتماعيا للجزاء الجنائى . وهذا الجزاء يتميز أيضا بآثاره الهامة بالمقارنة بالجزاء المدنى أو الادارى ، لوثيق اتصاله بحرية الأفراد وبكرامتهم وبمستقبلهم ، ناهيك عن اتصاله بحياتهم فى بعض الصور . ولذا فهو يثير من الاعتبارات الدقيقة ومن أوجه الخلاف فى الرأى ما لا يثيره عادة الجزاء المدنى أو الادارى .

ثم ان المسئولية المدنية جد مختلفة عن الجنائية من ناحية أن هذه المسئولية المدنية وان كانت تقام بحسب الأصل على أساس من حدوث فعل خاطىء ضار مستوجب ملزومية فاعله بتعويض الضرر (م ١٦٣ من التقنين المدنى المصرى) ، الا أنها يمكن فى أحوال كثيرة أن تقام بناء على أخطاء غير شخصية بمعنى أنها غير مسندة الى الملزم بالتعويض ، كما فى حالة المسئولية عن فعل الغير (راجع م ١٧٣/١ من نفس التقنين) ، وعن حيازة الأشياء والحيوانات (راجع المواد ١٧٦ ــ ١٧٨ من نفس التقنين) . وذلك بالاضافة الى امكان قيام هذه المسئولية المدنية بالتعويض استنادا الى بعض النظريات المتوسعة فيها مثل نظرية تحمل التبعة ، وقبول المخاطر .

أما المسئولية الجنائية فلا تعرف شيئا من هذا القبيل ، فهى لا تعرف الخطأ المفترض الذى يعرفه القانون المدنى ، ولا توجد به قرائن قانونية فى اثبات الخطأ قاطعة كانت أم غير قاطعة ، بل ان من يدعى صدور خطأ من الجانى مكلف قانونا باثباته وبكونه خطأ شخصيا تسبب فى توافر أركان الجريمة المعاقب عليها ، عمدية كانت أم غير عمدية . وذلك بالاضافة الى أن نظريات تحمل التبعة وقبول المخاطر

وما اليها لاتزال بعيدة عن أن تلعب دورا مذكورا فى الفقه الجنائى ، أو فى الشرائع العقابية بوجه عام حيث تسود مبادىء غير هذه تقتضى أن لا جريمة بغير نص ، كما تقتضى التفسير الضيق للنصوص والأخذ بما فيه الأصلح للمتهم عند تأويلها فى حالة النقص أو الغموض .

فالاثم الجنائى مستقل اذا عن الخطأ المدنى فى عناصره ، كما هو مستقل عنه فى مداه ، وفى اثبـاته ، وفى آثاره ، وفى نطاقه ..... وذلك فى الجرائم العمدية وغير العمدية معا . والمسئولية الجنائية تبدو لذلك أوثق اتصالا بقواعد المسئولية الخلقية من المسئولية المدنية ، وبالتالى فان موضوع التسيير والتخيير يرتدى فى نطاقها قيمة خاصة بالمقارنة بالمسئولية المدنية .

ونفس هذا القول يصدق أيضا على المسئولية الادارية ، لأنها لا تقوم أساسا على قاعدة من الاثم الخلقى بمقـدار ما تقوم على قاعدة من الاهمال الادارى ، أو من عدم التقيد بقيود تنظيمية صرف قد تكون عديمة الصلة بقواعد الأخلاق الطبيعية أو الاجتماعية ، وربما على النقيض منها فى بعض الأحيان . ثم ان المسئولية الادارية لا تستوجب من الجزاءات ما يمثل فى خطورته الجزاءات الجنائية بحسب الأصل ، بل انها لا تتطلب حتى ثبوت الخطأ أو الاهمال بصـورة قاطعة كتلك الصورة التى تتطلبها المسئولية الجنائية . وحتى ان قيل ان حرية الاختيار مطلوبة فى المسئولية الادارية ، وأن الاكراه ينال منها منالا تاما أو جزئيا ، فان الاكراه لا يثير فيها أكثر مما يثير فى نطاق المسئولية الجنائية من بحث فلسفى أو قانونى . بل قد لا يخرج عن اطار هذا البحث الأخير خروجا مذكورا .

وفى النهاية فان الصـلة الوثيقة بين موضوع التسيير والتخيير وبين قواعد المسئولية الجنائية مستمدة من نفس الصلة الوثيقة بين هذه الأخيرة وبين قواعد المسئولية الخلقية ، حتى أن التشريع العقابى يبدو أوثق كثيرا بمبادىء الأخلاق من أى تشريع وضعى آخر . وتبدو هذه الصلة أقوى ما تكون عند من يؤمنون بأن لقواعد الأخلاق قيمة مطلقة وعامة وسرمدية لأنها مستمدة من نواميس طبيعية تحكم الكون ينبغى أن تكون هى المصـدر البعيد أو القريب لقواعد التشريع الوضعى على ما وضحناه فى البـاب الثانى وعنـوانه « هل من نواميس خلقية

طبيعية » ؟ . فعند هؤلاء لا تمثل الجريمة سوى عدوان على قاعدة خلقية وفى نفس الوقت اجتماعية لها صفة الدوام .

ولايزال لهذا المذهب فى القانون الطبيعى أنصاره فى آراء بعض كبار الجنائيين مثل الأستاذ جاروفالو Garofalo الذى خلف العــلامة لمبروزو Lombroso فى زعامة المدرسة الوضعية الايطالية . وكذلك فى آراء بعض المعاصرين مثل الأستاذ فنسنزو لانزا Vincenzo Lanza مؤسس المدرسة الانسانية بايطاليا .

ذلك حين يميل القائلون بالمذهب التطورى فى الأخلاق الى أنه ليس هناك خير مطلق ولا شر مطلق ، بل انهما يخضعان معا لسـنة التطور والارتقاء ، وهؤلاء يسندون التأثير الأقوى فى التجريم وفى العقاب الى قيم اجتماعية تختلف من بيئة الى أخرى ، والى ظروف متطورة مع الزمان والمكان ، ومن ثم « فان كل ما يسمى خيرا يخضع للاختبـار فى ضوء فائدته الاجتماعية » بحسب تعبير « موسـوعة الأخلاق » (١) . وبالتالى فان العقاب الجنائى يكون مؤسسا على نفعه للمجتمع لا على صلته بأوامر الأخلاق ونواهيها . ولعل خير من يمثل هذا المنطق الفيلسوف الانجليزى هربرت سبنسر Herbert Spencer وبعض من أنصار المدرسة الجنائية التقليدية .

وفى الواقع انه لا يوجد تعارض حقيقى بين الايمـان بوجود نواميس خلقية طبيعية وبين الايمان بوجود قيم اجتماعية عابرة تختلف من مجتمع الى آخر ومن عصر الى آخر . لأنه من السهل جدا أن تتصور أن تكون هذه القيم الاجتماعية مصدرا قريبا للتشريع الوضعى وأن تكون النواميس الطبيعية الخلقية مصدرا بعيدا لهذه القيم نفسها ، وبالتالى لبعض أصول التشريع الوضعى .

فلا محل لأن تتصـور أن أحـد الأمرين ينفى الآخر أو يتعـارض معه ، لأن المجتمعات فى فهمها للنواميس الطبيعية وفى تأثرها بها تتباين بسبب تباين مستواها من التطور ، فضـلا عن تباين تاريخها وظروفها الاجتماعية الراهنة . واذا كانت هذه المجتمعات تتباين فى فهمها حتى للنصوص المكتوبة فمن الطبيعى

---

(١) Firm : Encyclopaedia of Morals. New York 1956 p. 316.

أن تتباين فى مدى اتصال ادراكها ووجدانها بالنواميس غير المكتوبة . ولذا أيضا فانه لا يلزم قيام تعارض بين نفع العقوبة وبين استنادها الى مبادىء خلقية طبيعية أو الى قيم اجتماعية متباينة . ففى الحالين توقع العقوبة لما يرجى من نفعها فى توجيه ارادة الانسان نحو محاولة الاتساق مع هذه القيم الاجتماعية أو مع النواميس الطبيعية بمقدار فهم واضع النصوص لها ، وأيضا بمقدار محاولته الاتساق مع القيم المختلفة .

وعلى أية حال فالصلة فى النهاية وثيقة بين التشريع العقابى ومبادىء الأخلاق وهو ما يقتضى تناول « مشكلة التسيير والتخيير فى المسئولية العقابية » بعناية خاصة بكل ما تثيره من خلاف مذهبى ضخم بين أنصار الجبرية وأنصار الحرية . وسنجد أن القاعدة الأساسية التى أصبحت تهيمن على الحلول الوضعية لهـذه المسئولية تلتئم الى أكبر مدى مع الفلسفة التوفيقية بين الجبر والاختيار التى عرضت لها فى أبواب البحث السابقة ، والتى توائم تماما الاعتقاد بوجود نواميس كونية خلقية ينبغى أن تعمل ارادة الانسان — مع التسليم بأنه حكم مختار — فى اطار الاتساق المنظم معها على نمط أو على آخر .

هذا وقد أدت الطريقة العلمية فى مواجهة مشكلة الجريمة الى ظهور آراء متنوعة من التفكير الفلسفى فى هذا الشأن تخالف ما كان سائدا من نظريات عقابية حتى أواخر القرن الثامن عشر . وساعد على ظهورها ما تبين من قصور المبادىء السائدة عن تحقيق الآمال التى كانت معقودة عليها فى مكافحة الجريمة بطريقة أكثر فاعلية مما كان يرجى ، وأصح تقديرا . فضلا عن خلق وعى اجتماعى قادر على مواجهة مشكلاتها من الزوايا الجديدة بالمواجهة سواء فى شخص الجانى أم فى ظروف البيئة التى تحيط به وبجريمته .

ويمكن التمييز بين ثلاث مدارس عقابية هامة لهذا التفكير الحديث ، يغلب على أولاها طابع البحث النظرى مع التعلق الى حد ما بتراث الفلسفات السابقة وهى المدرسة التقليدية ، ويغلب على ثانيها طابع البحث الواقعى وهى المدرسة الوضعية الايطالية ، ويغلب على ثالثها طابع التوفيق بين اتجاهات المدارس الأخرى وهى المدرسة التوفيقية أو التقليدية الجديدة . وفيما يلى سأعرض لموقف كل مدرسة منها من موضوع التسيير والتخيير فى فصل على حدة .

الفصل الأول

التسيير والتخيير
فى المدرسة التقليدية

المبحث الأول

أساس حق العقاب فى هذه المدرسة

يذكر اسم المركيز سيزار دى بكاريا Cesare De Beccaria (١٧٣٨ — ١٧٩٤) بوصفه مؤسسا لهذه المدرسة التقليدية Ecole Classique ويعد من أقطابها العالم الجنائى الايطالى فيلانجيرى Filangerie (١٧٥٢ — ١٧٨٨)، والفيلسوف الانجليزى جيريمى بنتام Juremy Bentham (١٧٧٨ — ١٨٣٢)، والعالم الألمانى أنسلم فويرباخ Anselme Feuerback (١٧٧٥ — ١٨٣٣) وغيرهم .

وهذه المدرسة التقليدية لها خصائص معينة يهمنا منها هنا أنها تعلق أهمية خاصة على وظيفة الردع التى تمثلها العقوبة سواء فى صورة الردع العام أم الردع الخاص . والردع intimidation أو المنع العام prevention generale مقتضاه تخويف أفراد المجتمع من سلوك سبيل الجريمة حتى قبل أن تقع . والردع أو المنع الخاص prevention speciale مقتضاه تخويف نفس المجرم وتقويم ارادته عن طريق تقرير العقوبة قبل أن تقع الجريمة، وتنفيذها بعد أن تقع بالفعل . فالردع اذن قائم فى هذه المدرسة على مبدأ خلقى ابتداء، وهو تقويم ارادة الجانى، وبالتالى حماية المجتمع مما يتهدده من أخطار الجريمة .

وقد كان بكاريا متحمسا لفلسفة الحرية التى نادى بها منتسكيو وروسو وغيرهما، ولذا فقد هاجم التحكم فى قواعد العقاب وقسوتها والمغالاة فيها . وقد اقترنت هذه الحركة باسم بكاريا مع أن هناك عددا من المفكرين سبقه الى انتقاد الكثير من الأوضاع التشريعية فى أوروبا منهم — غير منتسكيو وروسو —

جروسيوس Grotius ، وهوبز Hobbes ، وفاتل Vattel ، وبافندورف Puffendorf ، وبودان Bodin وغيرهم . لكن لعل بكاريا كان أكثرهم اهتماما بحركة الاصلاح الجنائى فى عصره . وقد رأس بكاريا اللجنة التى أعدت مجموعة قانون العقوبات الذى أصدره ليوبولد الثانى أمير توسكانيا فى بيزا سنة ١٧٨٦ . ويعد من الناحية التاريخية أول قانون للعقوبات أقيم على أسس حديثة أهمها الارتباط بمبدأ شرعية الجرائم والعقوبات بالاضافة الى الغاء عقوبات الاعدام والتعذيب والمصادرة العامة ، وكان ذلك كله قبل اندلاع الثورة الفرنسية فى سنة ١٧٨٩ .

وأهم مؤلفات بكاريا « فى الجرائم وعقوباتها »(١) . وقد حمل فيه حملة شعواء على عقوبات الأنظمة القديمة فى أوروبا لفرط قسوتها ، فان قسوة العقوبة بحسب رأيه لا تكفى للردع ان لم تكن مصحوبة باليقين من توقيعها ــ حسبما لاحظه أيضا منتسكيو ــ وان السيطرة على الجانى بتهديده بعقوبة معتدلة ولكن محققة أفضل من ارهابه بوسائل تعذيب محتملة يؤمل فى الافلات منها ، كما أن العقوبات الوحشية تقتل الاحساس فى النفس الانسانية .

ولذا نادى بكاريا بالغاء كل صور التعذيب التى كانت تصاحب تنفيذ عقوبة الاعدام فى الشرائع القديمة ، بل لقد امتدح الغاء هذه العقوبة أصلا فيما خلا الجرائم السياسية ، وذلك لأنه فى أوقات الاضطراب يتعذر تطبيق « العقد الاجتماعى » تطبيقا دقيقا ، ويلعب الدفاع الاجتماعى دوره بلا حدود . وعلى هذا « العقد الاجتماعى » المفترض فلسفيا والذى تعاقد به أبناء المجتمع الواحد على العيش معا فى سلام واخاء وولاء لحكومة مشتركة يؤسس بكاريا حق العقاب أسوة بعدد آخر من الفلاسفة مثل هوبز وروسو وجروسيوس وفشته وغيرهم . فيقرر أن الجريمة تعد فى حقيقتها خرقا لهذا العقد يجيز الالتجاء الى العقاب .

وهكذا كان بكاريا يدافع فى شأن الاعدام عن الحل الذى انتصر عكسه فيما بعد فى القرن التاسع عشر وهو الدعوة الى الغاء الاعدام فى الجرائم السياسية

---

(١) Traité des Delits et des Peines,

بوجه خاص كمبدأ أساسى ينبغى أن يسود التشريع الحديث . وقد امتدح بكاريا أيضا الغاء حق العفو لأن العفو ينال من الشعور المحقق بتوقيع العقاب كماقد يعطى للسلطة العامة سلطة تحكمية ، وقد كان بكاريا ينكر هذه السلطة التحكمية حتى على القضاة أنفسهم .

ويرى بكاريا أن فائدة العقاب تتجلى فى منع وقوع الجريمة مستقبلا ، أما بالنسبة للماضى فان الجريمة قد وقعت بالفعل . ففائدة العقوبة هى منع تكرار وقوع جرائم مماثلة مستقبلا ، ولذا فينبغى أن يتحدد مقدارها بمقدار جسامة الخطر الذى يمثله الجانى ، وهذا الخطر يقاس بدوره بمقدار جسامة الضرر الذى أحدثه بالمجنى عليه .

ولا يغفل بكاريا دور العدالة ، لكنه لا يعنى كثيرا بدور العدالة المطلقة التى تنبع من الله والتى لا يملك الأشخاص سلطة تقديرها ولا تحقيقها عن طريق الجزاء ، لكن توجد فى رأيه عدالة نسبية يمكن أن تتفاوت بحسب الظروف والأزمنة ، وأن تستمد منها الأحكام الوضعية . ولذا فهو يدرّج العقوبات بحسب بعد الجناة عن الأخلاق ، ومن ثم يقرر للشروع عقوبة أدنى من عقوبة الفعل التام ، وللاشتراك عقوبة أدنى من عقوبة الفعل الأصلى .

وهو يعنى بدور قواعد الأخلاق فى مقام التجريم والعقاب ويرى أن الدولة ينبغى أن تقصر المسئولية الجنائية على ما يتعارض مع قواعد الأخلاق ومصلحة المجتمع فى وقت واحد . وأن تقصرها على الجانى المسئول خلقيا ، أى الجانى المتمتع بادراكه وبحرية اختياره . وبشرط أن يكون هناك تناسب بين جسامة الجريمة من الناحية الخلقية وبين العقوبة أسوة بنفس التناسب بين العقوبة والجريمة الذى يدعو اليه peine retributive .

أما بنتام J. Bentham فأهم مؤلفاته « نظرية العقوبات والمكافآت » (١) (١٨١٨) و « مبادىء الأخلاق والتشريع » (٢) (١٧٨٠) و « التشريع المدنى والجنائى » (٣) . وهو يدافع أيضا عن مبدأ منفعة العقوبة الذى نادى به بكاريا

(١) Theorie des Peines et des Recompenses,

(٢) Principes de Morale et de Legislation .

(٣) Traité de Legislation Civile et Penale.

ويحاول أن يفسره تفسيرا رياضيا . وهو يعتقد أن الانسان مقود بمنفعته الخاصة لأنه أنانى بطبيعته ، لكن بنتام يفهم المنفعة على صورة سامية ، لأنه يرى أن الفضيلة ليست خيرا الا لما تجلبه من متع أهمها الوجدان النقى عن طريق الجزاء الطبيعى . ولذا فان الانسان عندما يقول الصدق دائما يجد جزاءه فى تصديق الناس له .

فبنتام يرى أن القانون الذى يحكم نوازع النفس الانسانية هو قانون اللذة والألم Principle of Pleasure and Pain مادام أن الانسان يبحث دائما عن اللذة ويتجنب الألم . وهذا الناموس الطبيعى يحل فى تقديره محل المعانى المجردة مثل العدل والظلم ، والفضيلة والرذيلة . ومهمة التشريع الوضعى هى كفالة أقصى مدى من الحرية للانسان كيما يحقق أكبر قدر من اللذة التى لا تعنى عنده اللذة الحسية فحسب ، بل أيضا اللذات المعنوية مثل السمعة الطيبة والصلة الحسنة بالآخرين . وبنتام لذلك يرتكن الى مبدأ « السعادة العظمى » الذى يقع فى الأساس من فلسفته . والتشريع الوضعى هو ميزان المنافع لأكبر عدد ممكن من الناس ، ولذا فهو يبرر القيود التى يضعها التشريع على حرية الأفراد برغبة تحقيق هذه المنافع لا برغبة تحقيق العدالة أو الأخلاق الفاضلة . وهو فى النهاية من أنصار الحرية الاجتماعية والاقتصادية ، ويعد من أحسن فلاسفة الأخلاق والتشريع .

ويرى بنتام أنه لا محل للعقاب الا اذا كان لتحقيق مزية ايجابية ، فكل عقوبة هى فى حقيقتها شر شخصى لأنها تفرض ألما محتوما على من تلحق به ، كما أنها شر عام لأنها تكبد المجتمع نفقات كثيرة لتنفيذها ولصيانة السجون ، فلا محل لتوقيعها الا اذا نجمت عنها منفعة مقابلة . وبحسب عبارة معروفة له « ان ما يبرر العقاب هو منفعته أو بالأدق ضرورته » . وكان بنتام أميل الى جانب قسوة العقاب من بكاريا الذى كان أقرب منه الى النظرة الانسانية المعتدلة ، التى تتوخى التناسب بين الجريمة والعقوبة ....

وفى الجملة فان أساس حق العقاب سواء عند بكاريا ، أم بنتام ، أم عند سائر أنصار هذه المدرسة التقليدية هو المنفعة . وهذا الأساس لا يتأتى التسليم به الا مع التسليم بأن الانسان يملك ارادة حرة تدفعه الى سلوك سبيل الفضيلة ،

أو سلوك سبيل الجريمة طائعا مختارا ، فأساس المسئولية الجنائية فيها هو المسئولية الخلقية القائمة على مبدأ حرية الاختيار .

بل لقد ذهب بعض أنصار هذه المدرسة الى حد القول بأن حرية الاختيار تكاد تكون مطلقة لدى الانسان ، وأنه يملك ارادة كاملة عندما يحدد مواضع أقدامه بين الخير والشر فى كل حركاته وسكناته . كما ذهب هذا البعض الى أن حرية الاختيار ليست مطلقة فحسب لكنها أيضا متساوية عند جميع الأشخاص . ولذا وجبت المساواة التامة فى مدى المسئولية بين جميع الجناة عندما يكونون كاملى الادراك ، فلا نجد فيها أى صدى لمبدأ تفريد العقوبة أى للمغايرة فى المعاملة بين جان وآخر بحسب ظروف كل منهما ، وهو المبدأ الذى ساد فى الشرائع الحديثة والذى تعددت صوره وتطبيقاته فيها .

فهذه المدرسة تعلق الأهمية الأولى على جسامة الفعل من الناحية المادية ثم جسامة نتائجه الموضوعية ، بدون أن تعلق نفس الأهمية على ميول الجانى وظروفه النفسية والاجتماعية . ومن ثم فهى تعامل المجرم العائد والمجرم البادىء على قدم المساواة طالما كانت جريمتاهما متساويتين فى جسامتهما وفى الضرر الناجم عنهما .

وهذا النظر الموضوعى فى توافر حرية الاختيار ساد عند وضع التقنين العقابى الفرنسى فى سنة ١٧٩١ ، وكان أساسا لتقرير عقوبات موحدة بالنسبة للفعل الواحد بصرف النظر عن احتمال تفاوت الظروف والملابسات والدوافع . وقد كان ذلك من ضمن الأسباب التى يعزى اليها أحيانا سرعة فشل هذا التقنين وظهور قصوره عن ارضاء احتياجات العدالة . كما ساد نفس النظر بعد ذلك فى تقنين نابليون الصادر فى سنة ١٨١٠ ولكن بصورة أقل تطرفا وان كانت أصول المسئولية الجنائية بوجه عام قد استمدت منه ، ثم لحقتها تعديلات تدريجية فيما بعد طابعها التخفيف بدأت منذ سنة ١٨٣٢ حتى الآن .

وقد أثرت هذه المدرسة أيضا فى الشرائع التى وضعت بعد الثورة الفرنسية فى كافة أنحاء أوروبا فجاءت حلولها مستحدثة فى جانب منها أو أكثر ، الا أنها ظلت فى جانبها الأكبر متأثرة بمبدأ نفعية العقوبة وبالتالى أميل الى القسوة فى العقاب .

وأغلب هذه الشرائع لم يطل به العهد طويلا فاضطر أصحابها الى مراجعة الكثير من أجزائها فى اتجاه تخفيف العقاب وجعله متناسبا مع جسامة الجرم .

المبحث الثانى
تقدير أساس حق العقاب
فى المدرسة التقليدية

بطبيعة الحال لم تفلت المدرسة التقليدية من جملة انتقادات أساسية أهمها أنها مدرسة متطرفة تبالغ فى التجريد عندما تنظر الى الجانى كما لو كان كائنا مجردا un être abstrait أو انسانا مجرما homo criminalis كالانسان الاقتصادى l'homo oeconomicus لدى الاقتصاديين الأحرار التقليديين ، هذا الانسان الذى لا وجود له فى الواقع ولكن توضع النظريات الاقتصادية لتلائمه كما توضع النظريات الجنائية لتعاقبه . فنظرها يقوم على فكرة سطحية افتراضية لا تمثل فى نظر المعترضين الواقع الصحيح فى شىء .

كما قيل أيضا فى نقد هذه المدرسة ان اهتمام الشارع بحماية المجتمع من الجريمة عن طريق الردع وحده أمر يؤدى الى المبالغة كثيرا فى تقدير جدوى العقاب على النحو الذى لوحظ دائما فى الأنظمة العقابية التى تقام لتحقيق هذه الوظيفة وحدها ، أو لتحقيقها بصفة أساسية .

كما وجه الى النظر التقليدى أنه يتجاهل واجب تحقيق العدالة ، وهو واجب أساسى ينبغى أن يكون الهدف الأوحد لأى تشريع يضعه الشارع أو لأى حكم يصدره القاضى . والعدالة لا تتحقق الا مع مراعاة جميع الظروف والملابسات الواقعية – الشخصية والموضوعية المتنوعة – التى أحاطت بالجانى وقت ارتكاب جريمته . وهيهات أن تتحقق العدالة اذا وضع الشارع أو القاضى نصب عينيه مجرد درأ احتمال وقوع جرائم مماثلة مستقبلا من جناة آخرين .

وفى الحقيقة ان فكرة العدالة لم تكن غريبة تماما على أذهان غالبية أنصار هذه المدرسة ولكن تحقيق العدالة أمر نسبى ، ومفهومها قد يتفاوت بين نظر وآخر . والأمر المحقق هو أن تحقيق المنفعة من العقاب كان لديهم فى الصف الأول بالنسبة

الى تحقيق العدالة . فلم تكن القسوة المفرطة من أهداف هذه المدرسة دائما ، ومن يقرأ لبكاريا يجد بارزة الكثير من مشاعر الرحمة والاعتدال فى العقاب . ولذا رأيناه يحاول الوصول الى العقوبة المحققة التوقيع قبل العقوبة الرادعة .أو بالأدق يحاول تبرير عدالة العقوبة بمدى نفعها . وقد تابعه فى هذا النظر عدد ملحوظ من أقطاب هذه المدرسة متأثرين ولا ريب بالفلسفات الكثيرة التى سادت قبيل الثورة الفرنسية وبعدها ، وبصيحات الاستنكار التى أعلنها الفلاسفة فى أوروبا ضـــد كل صور القسوة التى اتسمت بها تشريعات العصور الوسطى بوجه عام ، والتى نجحت فى احلال العقوبات السالبة للحرية تدريجيا محل العقوبات البدنية القاسية التى عرفتها شرائع العصور الأولى والوسطى .

ولكن لا يمكن القول مع ذلك بأن الاعتدال فى العقاب يعد من السمات المميزة لهذه المدرسة بالمقارنة مع المدارس الحديثة ، اذ هيهات أن يتحقق اعتدال فيه مع المغالاة فى القول بمدى حرية الاختيار وتغليبها كلية على ما عداها من عوامل أخرى . ولقد كانت هــذه المغالاة فى اعتبار حرية الاختيار مطلقة من القيود سببا للمغالاة فى العقاب من ناحية جسامته ، وللمغالاة أيضا فى تقدير جدواه من ناحية أثره فى الردع العام ، وبالتالى فى مكافحة الجريمة . وذلك مع أنه من أصول التشريع أيضا أن القانون الذى يغالى فى التجريم والعقاب مقضى عليه مقدما بالفشل ، لأنه سرعان ما يفقد سيطرته على النفوس فى الوقت الذى يسعى فيه جاهدا الى تأكيد هذه السيطرة .

ثم ان الفضيلة فى أية صورة من صورها لا تتوقف على عنصر الارغام الذى يضعف ارادة الانسان حتى يقضى عليها فى النهاية . فلا توجد فضيلة حقيقية الا مع الشعور بحرية الارادة التى تكشف حدود هذه الفضيلة وتحسن توجيهها . وكل ارغام لارادة الانسان ــ اذا كان مغالى فيه ــ ينال من احساسه الخلقى وينتهى حتما بانهيار القيم الأدبية لديه ، وأولها الشعور بالتضامن الاجتماعى فيطلق عوامل الجريمة فى قوة وعنف لا يمكن أن يصدهما التشريع المكتوب مهما كان صارما .

ففارق كبير بين مجتمع يحكمه تشريع يقدر نوازع الارادة البشرية حق قدرها ، ويتصدى لعلاج انحرافاتها فى رفق ومرونة حكيمة وبين تشريع يسلط على المجتمع

ـ بحجة تحقيق الردع العام أو الخاص ـ سياطا من الارهاب لا تصنع فضيلة حقيقية ، بل نفوسا انطوائية متحفزة للعدوان كلما أتيحت لها فرصته وهى متاحة أبدا ـ حتى لو افتقد العدوان أسبابه ، ومهما اشتط الشارع فى عقابه .

فالجزاء الجنائى شر لابد منه ووسيلةللعلاج أليمة دائما وفاشلةغالبا ، وليس غاية مرجوة ولا هدفا مقصودا لذاته مهما قيل عن توافر حرية الاختيار ، ومهما قيل عن خطورة دور الردع العام كوظيفة اجتماعية للتشريع العقابى . فهذه الوظيفة لا ينبغى التعويل عليها الا بعد استنفاد الوسائل الأخرى للعلاج بالقدر اللازم له ، حسبما تشير به ظروف البيئة وتجارب الواقع ، وتحدده الدراسات التى تتم بروح واقعية مستنيرة .

وذلك أيضا مع مراعاة أن نظرة المجتمع الى جسامة الجريمة ينبغى أن يحسب حسابها قبل حساب وظيفة الردع العام ، اذ أن التفاوت الضخم فى العقوبة بين تقدير الشارع وتقدير المجتمع ينال من أثر التشريع فى النفوس ، بل فى تقوية الوعى العام ضد الجرم ومقترفيه ، وذلك لأن سيطرة القانون على النفوس ـ عندما يكون معبرا تعبيرا صحيحا عن روح البيئة وقيمها الاجتماعية هى مصدر قوته الحقيقية ، « والقانون بلا قوة ـ على ما لاحظه العلامة اهرنج Ihring ـ نار لا تحرق أو نور لا يضىء » .

ولذا كتب أيضا الفقيه جوزيبى مازينى Giuseppe Mazzini يتساءل منذ نصف قرن : « كيف تستطيعون اقناع الفرد بضرورة مزج ارادته بارادة اخوته فى الوطن وفى الانسانية ؟ هل عن طريق الجلاد والسجون ؟ قد سلكت هذا الطريق المجتمعات الغابرة ، غير أن هذا حرب ونحن نريد السلام ، هذا كبت وطغيان ونحن نريد التربية » ....

* * *

وفى الجملة فان الانتقادات العديدة ـ مهما كان نوعها ومصدرها ـ التى وجهت الى هذه المدرسة تقوم فى جوهرها على انكار مبدأ حرية الاختيار فى ذاته ـ بالأقل فى صورته المطلقة التى اعتنقها عدد من رواد هذه المدرسة التقليدية ـ .

وفى عرض بعض هذه الانتقادات يقرر الدكتور محمد مصطفى القللى « والواقع أن هذا الفرض الذى اعتبره أصحاب هذا المذهب كبديهية لاداعى للتدليل على صحتها ما هو الا تراث من آثار الماضى العتيق تلقاها الخلف عن الأسلاف دون بحث أو مناقشة وعلى الأخص تحت تأثير التعاليم الدينية . وكم من مبادىء وانتقادات راسخة فى أذهان الناس متواضع عليها بحكم التواتر ، ولو تأملوا فيها ومحصوها لتجلى لهم بطلانها وسخروا من أنفسهم لهذا التسليم الأعمى .

واذا رجعنا الى تاريخ الكنيسة المسيحية نجد أن رجال الدين ، وهم المشرفون على اقامة أوامر الله ونواهيه قد اقتطعوا لأنفسهم أولا حق التكفير عما يرتكبه الفرد من المعاصى الدينية ، ثم تدخلوا فى الشئون الدينية وصاروا يعاقبون عليها لاخلالها بقواعد الآداب التى تفرضها التعاليم الدينية أيضا . ولكى يصلوا الى غايتهم من التكفير والعقاب افترضوا فى الأنسان الحرية وهبة الله العقل وهو نفحة من صفات الله العليا ليميز به مابين الخير والشر ، فاذا اتبع الشيطان وضل عن طريق الخير والهدى فعليه أن يكفر عن ذنبه . وقد تغالى رجال الدين فى وسائل التكفير عن الذنب ونسوا الغاية وعنوا بالوسيلة فأمعنوا فى التعذيب والتنكيل تحت ستار التوبة والتطهر من رجس الشيطان .

تطورت الحال بعد ذلك وانتزعت الدولة لنفسها حق العقاب وزالت عن العقوبة الفكرة الدينية اذ أصبحت جزاء قبل المجتمع لا تكفيرا عن معصية لأوامر الدين ، ومع كل ظل أســاس المسئولية كما كان : اقدام الجانى باختياره على ارتكاب الجريمة وقد كان فى استطاعته بل كان واجبا عليه أن لا يقدم عليها . كان الواجب عليه أن لا يقدم عليها بحكم عقله الذى يأمره بالفضائل ، فهو من وجهة الفضائل الأخلاقية مسئول . وهكذا زالت عن الفضائل صفتها الدينية وحلت محلها الصفة الأخلاقية ، ولكن بقيت حرية الفرد بديهية لا جدال فيها ولا غنى عنها ، كما ظلت فكرة التكفير فى العقوبة أيضا . اذا فهذا الأســاس المزعوم مجرد فرض وهمى قد استقر فى الأذهان بحكم التواتر وليس بحقيقة ثابتة ينهض الدليل عليها .

بالعكس ان الأبحاث العلمية الحديثة فى الطب والنفس تدحض هذا الزعم وتدل على أن الانسان لا يسير فى أموره وفق هواه واختياره بل تسيره دوافعه النفسية

وطبيعة تركيبه الجسمانى وان كان يبدو للناظر السطحى أنه يفعل ما يفعله بارادته واختياره .... » .[1]

عالم نفسى يناقش حرية الارادة

وهذه الأبحاث الحديثة فى النفس متنوعة وكثيرة وتتخذ لها أساليب مختلفة ، وهى تدور فى جملتها على دراسة حقيقة الدوافع النفسية الكامنة وراء السلوك الانسانى بوجه عام . وهى وان كانت فى غالبيتها لا تنفى حرية الارادة كمبدأ أساسى لكنها تبرز بالأقل جسامة القيود التى قد ترد على هذه الحرية ، والتى تتعارض حتما مع القول بأن هذه الحرية مطلقة ، أو حتى أنها واسعة النطاق الى الحد الذى ذهبت اليه المدرسة التقليدية بوجه عام .

وفى هذا المعنى يقرر الدكتور هانزج . أيزنك Hans J. Eysenck أستاذ علم النفس حاليا بجامعة لندن : « من الغريب أن المختصين بتنفيذ القانون وحفظ النظام قد ثابروا فى السراء والضراء على التمسك بعقيدة مناقضة بوضوح للوقائع وليس لها أى سند من التجربة . ويمكن عرض هذا الاعتقاد كالآتى : الكائنات الانسانية فى الأساس كائنات متعقلة ، وهى تقوم بحساب اللذة التى ستنتج عن أفعالها ، وتفضل الأفعال التى تؤدى على وجه العموم الى سعادة أكبر على تلك التى تؤدى على العموم الى التعاسة (وهذا هو أساس حق العقاب عند بنتام ومن تبعه من أنصار المدرسة التقليدية) .

فاذا كان من المرغوب فيه وقف أحد ألوان السلوك المعينة فيجب وضع عقبة مناسبة تتلو ـ دون تغير قدر الامكان ـ هذا اللون من السلوك . وسيؤدى ذلك الى انحياز فى حساب اللذة يرغب الناس عن الوقوع فى هذا النشاط المعين . فاذا كنا لا نريد للناس أن يسرقوا ويقتلوا ويهتكوا الأعراض فلنفرض عقوبات معينة تترتب على السرقة والقتل وهتك العرض . وبهذه الطريقة ، كما ترى النظرية ، يكون من الممكن ازالة مثل هذا النوع من السلوك من مجتمعنا .

---

(١) عن « المسئولية الجنائية » ١٩٤٨ ص ٥ ، ٦

وهذه النظرية ، لسوء الحظ ، خاطئة من الناحية النفسية ، ولا يتوقع منها على العموم أن تقوم بدورها خير قيام . وأحد الأسباب الرئيسية لذلك هو وجود قانون يمكن أن نسميه « قانون التتابع الزمنى » ومؤداه أنه اذا ترتب على فعل معين نتيجتان احداهما مرغوبة أو ايجابية والأخرى غير مرغوبة أو سلبية فان احتمال قيام شخص بهذا الفعل سيتناسب لا مع وزن رد الفعل الايجابى أو السلبى فحسب وانما مع تتابعهما الزمنى كذلك . فكلما ازداد قرب النتيجة ـ ايجابية كانت أم سلبية ـ من الفعل الذى أدى اليها كلما ازدادت قوة تأثيرها ، بينما كلما ازداد بعدها الزمنى كلما قل احتمال تحديدها للقيام بهذا الفعل . واذا تساوت النتائج الايجابية والسلبية تقريبا فسيتم القيام بالعمل اذا كانت النتائج الايجابية تحدث قبل السلبية . ولا يتم القيام به اذا كانت السلبية سابقة على الايجابية ....

ومن الواضح أن هذه القاعدة تقف بشدة ضد الأمل فى أن يكون للعقاب أى أثر ملحوظ على النشاط الاجرامى . فثواب النشاط الاجرامى يحدث فى الحال تقريبا ، فالقاتل يحصل على اشباع مباشر من رؤية فريسته المكروهة تموت ، ومنتهك العرض يحصل على اشباع مباشر لحاجته الجنسية ، واللص يحصل على اشباع مباشر من امتلاك الشىء أو الأشياء التى يرغبها ، وهكذا فان الثواب الايجابى الناشىء عن النشاط لا يكون كبيرا فحسب وانما عاجلا كذلك . أما النتائج السلبية للنشاط الاجرامى فانها تحدث بعد وقت طويل ، هذا اذا حدثت على الاطلاق . فقد تمر الأسابيع والشهور والسنون قبل أن يقدم المجرم الى العدالة ، وقبل أن تعقد محاكمته وقبل أن يصدر القاضى الحكم عليه .

وهكذا تخف حدة الآثار السلبية للعقاب الى درجة كبيرة بانقضاء فترة طويلة من الوقت بين الجريمة والجزاء . وفضلا عن ذلك فانه بينما تكون النتائج الايجابية للجريمة مؤكدة تكون النتائج السلبية أقل تأكيدا بكثير . ومن المستحيل تقديم أية احصائية دقيقة فيما يتعلق بنسبة الجرائم التى ترتكب ويتم التوصل الى مرتكبيها ، فالكثير من الجرائم وربما غالبيتها لا تبلغ قط الى الشرطة وبالتالى لا تعرف . وحتى تلك التى تبلغ الى الشرطة لا يتم التوصل الى الفاعل الا فيما

لايزيد على ربع الحالات . واذا ما أدركنا أن هذا الرقم يشمل كل الحالات التى « وضعت فى الاعتبار » فان عدد الجرائم التى يحدث فيها الجزاء كنتيجة للجريمة المعينة لا يحتمل أن يزيد على ١٠ أو ١٥ فى المائة .

وازاء هذه الظروف لا يجب أن نتوقع أن يكون للعقاب أثر فعال ، والحقيقة أنه عبر القرون ظل الخبراء يشكون من رفض الطبيعة الانسانية المحزن للانصياع لتحيزاتهم النظرية ويتناولون بالتعليق الوضع المؤسف لعدم فعالية السجن ، والقيود ، وحتى الجلد كعوائق فى وجه السلوك الاجرامى .

فهل لدى علم النفس أى بديل معقول يقدمه فيما يتعلق بالأساس النظرى للسلوك الاجرامى والسلوك المطيع للقانون ؟ من الغريب أن التفسير سيكون هنا أيضا مشابها لتفسير السلوك العصبى . وسنستفيد من خلال ذلك من مفهوم « الضمير » الذى يستخدم على نطاق واسع كفرض بديل لحساب ما نجنيه من لذة وما نتجنبه من ألم لتفسير السلوك الأخلاقى . ويرى الكثير من الناس أن الكائنات الانسانية لا يدفعها تماما أو حتى أساسا ، شكل من أشكال السعى الى اللذة وتجنب الألم وأن السلوك يحدده بالأحرى ضمير الشخص ، أو الضوء الهادى الداخلى أو ماشئت من ألفاظ تعبر عن ذلك الضمير الأخلاقى غير المحدد ، ذلك « القانون الأخلاقى بداخلنا » الذى نجد أن ادراكه أسهل من وصفه .

وغالبا ما يتخذ مفهوم الضمير صبغة دينية لأن الكنيسة هى التى تتكلم أساسا بهذه اللغة ، ولكن ليس من الضرورى أن يكون هناك شىء دينى بشأنه فقد لجأ الكثير من مشاهير الملحدين واللاأدريين الى ضمائرهم لتبرير أعمالهم ، ونستطيع أن نقبل مفهوم الضمير قبولا وصفيا دون أن نقبل أن له بالضرورة أى أصل الهى أو خارق للطبيعة . فكيف ينبع الضمير ؟ نحن نزعم أن الضمير هو ببساطة فعل منعكس شرطى ، وأنه يصدر عن نفس الأصل الذى تصدر عنه الاستجابات العصابية واستجابات الخوف المرضية ....

وتوجد فى كل مجتمع قائمة طويلة من الأفعال الممنوعة التى تعلن بوصفها أفعالا سيئة ، وخبيثة ، ولا أخلاقية ، والتى يجب ألا يقوم بها الانسان رغم جاذبيتها واثابتها له . وكما أشرنا من قبل لا يبدو أن ذلك ممكن التحقيق عن طريق أيةعملية

رسمية من العقاب المؤجل ، لأن المطلوب لمعادلة اللذة العاجلة المستخلصة من الفعل يجب أن يكون عقابا عاجلا أعظم من اللذة ، وأن يحدث اذا أمكن على مقربة وثيقة من الجريمة . ومن الممكن خلال الطفولة بالنسبة للآباء والمدرسين والأولاد الآخرين أن يوقعوا مثل تلك العقوبة فى اللحظة المناسبة ، فالطفل الذى يرتكب خطأ يصفع على الفور أو يوبخ ، أو يرسل الى غرفته ، أو ماشئت من أنواع العقاب . وهكذا يمكننا اعتبار الفعل الشرير ذاته منبها شرطيا ، والعقاب ــ أى الصفعة أو التوبيخ أو أى عقاب آخر ــ المنبه غير الشرطى الذى يؤدى الى الألم ، أو على أى حال الى شكل ما من أشكال المعاناة ، وبالتالى الى استجابة مؤاتية .

وتتوقع الآن وفقا لمبدأ التشريط أنه بعد تكرار ذلك عددا من المرات سوف يحدث الفعل نفسه الاستجابة الشرطية ، وبعبارة أخرى فعندما يكون الطفل على وشك أن يرتكب أحد الأفعال العديدة التى منعت وعوقبت فى الماضى فان الاستجابة الشرطية المستقبلة ستحدث مباشرة وتنتج عائقا قويا غير سار فى حد ذاته . وهكذا فان الطفل سيواجه اختيارا بين الاستمرار فى نشاطه والحصول على الشىء المرغوب ، متعرضا فى الوقت نفسه (وربما قبل ذلك) للعقاب غير السار الذى سيوقعه به جهازه الشرطى المستقل ، وبين التراجع عن اتيان العمل متجنبا هذا العقاب .

فاذا كانت عملية التشريط (يقصد بها المؤلف التكييف التربوى Conditionning فى الطفولة المبكرة) قد تمت جيدا وبكفاية ، فيمكننا التنبؤ على أساس سيكولوجى بأن الاختيار سيكون فى اتجاه التراجع عن الفعل لا الاتيان به . وهكذا يحصل الطفل على « بوليس داخلى » يساعده فى السيطرة على دفعاته البــدائية وعلى تدعيم قوة الشرطة العــادية التى يزداد احتمال ضعف كفاءتها وعدم تواجدها الدائم » (١) ....

ثم يقرر الدكتور أيزنك أن الأشخاص يختلفون كثيرا فيما بينهم فى استجابتهم للتدريب والتنشئة والاغراء الأخلاقى ابتداء من القديس فى ناحية الى المعتوه

---

(١) عن كتاب « الحقيقة والوهم فى علم النفس » تأليف هـ.ج. ايزنك وترجمة قدرى حفنى ورءوف نظمى ص ٢٥٦ ــ ٢٥٩

أخلاقيا أو السيكوباتى فى ناحية أخرى ، ومن الشخص الذى تحكم الاعتبارات الأخلاقية كل سلوكه الى الشخص الذى يعتبر المفاهيم الأخلاقية مجرد كلمات لا معنى لها والذى يقع فريسة لكل نزوة طارئة . فما الذى يميز بين هذين الطرفين على المقياس الأخلاقى ؟ أحد الفروض المحتملة التى قد تطرأ للقارىء أن المعتوه أخلاقيا والسيكوباتى والمجرم شديدو الانفعالية ، وأن عدم الاتزان الانفعالى هذا ينعكس فى سلوكهم .

وغالبا ما يذكر فى المحاكم مثلا ، أن المصابين بجنون السرقة يسرقون عندما يكونون فى حالة شديدة من الاضطراب الانفعالى ، وقد يعتبر هذا أحيانا ظرفا مخففا . وهناك أدلة كثيرة تبين أن المجرمين عمـوما من درجة عالية من التقلب الانفعالى وأنهم لا يختلفون كثيرا فى هذه الناحية عن العصابيين من نزلاء المستشفيات »[1] ...

وهـذا النظر يعلق الأهمية الكبرى على التيقن من توقيع العقاب ــ وهو ما التفت الى قيمته مونتسكيو وبكاريا وغيرهما كما رأينا ــ ويعلق أيضا أهمية خاصة على سرعة توقيعه كوازع نفسى ، ولكن قبل كل اعتبار آخر فان أيزنك يعلق الأهمية القصوى على ضمير الانسان والمبادىء التى لقنها هذا الضمير منذ الطفولة المبـكرة عن طريق التربيـة الحكيمة الحازمة التى يطلق عليها وصف « التشريط » . أما ما يذهب اليه من أنه يستطيع أن يقبل مفهوم الضمير قبولا وصفيا دون أن يقبل له بالضرورة أى أصل الهى أو خارق للطبيعة ، وأنه ببساطة عبارة عن فعل منعكس شرطى .... فهذا قول محل نظر ويحتمل مناقشة جدية طويلة يضيق عنها موضوع البحث الحالى . وعلى أية حال فان المؤلف يعترض على المغالاة فى تقدير قيمة حرية الارادة التى ينازع فى صحة أساسها من الناحية النفسية بصرف النظر عن الناحيتين الفلسفية والتشريعية اللتين لا يعنى بهما .

---

(١) عن نفس المرجع ص ٢٦٣

هل للارادة الحرة أن تحجب دراسة ما عداها من عوامل ؟

كما قيل أيضا فى نقد هذه المدرسة « ان التسليم بهذا الفرض الوهمى (فرض حرية الارادة) من شأنه أن يؤدى ، وأدى فعلا الى تتائج خطيرة . فالقول بأن الجريمة وليـدة ارادة الجانى وارادته وحده يترتب عليها من جهة أن يحجب بين المفكرين والمشتغلين بالمسائل الجنائية وبين البحث عن الأسباب الحقيقية التى تدفع الى الجريمة ، اذ مادام الجانى هو السبب فلا أهمية للبحث فيما وراء شخصه . ومن جهة أخرى يجعلهم يهملون شخص المتهم ويوجهون جل همهم الى الجانب المادى للجريمة ويرتبون أحكامهم على اختلاف أنواعه وخطورة تتائجه ، فتراهم يتخذون من جسامة الفعل وما نشأ عنه من ضرر دليلا على خطورة الجانى والعكس بالعكس .

وهذه النتائج خطيرة لأنها لا تؤدى الى الغاية المرجوة من القانون الجنائى وأنظمته وهى مكافحة الجرائم . ولذلك فان هـذه الفروض التى قامت عليها التشريعات الجنائية أساسا أخفقت فى كبح نشاط المجرمين كما يتجلى ذلك من الاحصائيات الجنائية فى الدول المختلفة ابتداء من منتصف القرن التاسع عشر ...

ثم ان اهتمام الباحثين بالفعل دون الفاعل ، بالجريمة دون المجرم ، فيه قلب للوضع وعناية بالعرض واغفال للجوهر . فالجريمة ماهى سوى مظهر خارجى لنفس شريرة ودليل على وجود شخصية خطرة . فالذى يخشى منه على أمن المجتمع هو مرتكب الجريمة ، وتبعا لدرجة خبثه وطبيعة نفسيته تكون درجة خطورته على سلامة المجتمع . ودرجة الخطورة لا نصل اليها الا بتوجيه البحث الى شخص الجانى وفحصه لمعرفة نزعته للجريمة بحكم تركيبه العقلى والجسمانى وبحكم العوامل الاجتماعية المختلفة التى أثرت فيه وجعلته يقدم على الجريمة أو حببتها الى نفسه . ومتى عرفنا طبيعة شخص الجانى أمكن اتخاذ الوسيلة الملائمة له »[1] .

وهذا النقد الأخير يستحق وقفة قصيرة ، وذلك لأن مجرد التسليم بمبدأ حرية الارادة ــ مهما قيــل عن مداها ــ لا يعنى بذاته انكار وجود عوامل متنوعة

(١) عن « المسئولية الجنائية » المرجع السابق ص ٧ ، ٨

موضوعية وشخصية قد تحرك هذه الارادة وتحفزها الى العمل فى اتجاه أو فى آخر ، وتحتاج بالتالى الى عناية الباحثين ودراستهم . وهذه العوامل لا يمكن لأحد أن ينفى وجودها ، مهما تفاوت الرأى فى حقيقة تأثيرها فى ارادة الانسان وفى كيفية هذا التأثير ومداه . يؤكد ذلك أن جميع فلاسفة الحرية الذين عرضنا لآرائهم فى أبواب البحث السابقة لم ينكروا دور العوامل والظروف المحيطة بهذه الارادة، ولا يمكن أن يفوتهم أمرها لأنها أوضح من أن تحتمل التأكيد أو تستثير الشك .

وحتى فى نطاق أساس العقاب لا يمكن لأحد أن ينفى وجود هذه العوامل كحقيقة وضعية ، وان كان النقاش هو فى حقيقة دورها ، وفى مدى سلطانها على ارادة الجانى . والقائلون بأن هذه الارادة مطلقة لا يعنون بهذا القول انكار وجود هذه العوامل من أساسها ، وانما يعنون انكار أن هذه العوامل يصح أن تنال — الى أية درجة — من مسئولية الجانى خلقيا وبالتالى جنائيا . وبعبارة أخرى فانهم يبنون على مبدأ « العدالة المطلقة » مبدأ آخر وهو « المسئولية المطلقة » أيضا .

على أنه لا ينبغى الربط بين المبدأين ، ولا اغفال أن أولهما مرتبط وثيق ارتباط بالاقتناع بالنواميس الطبيعية الخلقية المتصلة بالعدالة الالهية على ما بيناه فى الباب الثانىوعنوانه « هل من نواميس خلقية طبيعية ؟ » أما ثانيهما فهو مرتبط بقواعد المسئولية الوضعية . ولذا نجد أن كنط مثلا يؤمن « بالعدالة المطلقة » ، و « بالأمر المطلق » ، الذى يستمد منه تعريفه للقانون ، لكنه لم يقل أبدا بأن الارادة الانسانية مطلقة بهذا المعنى الذى أسلفناه ، وهو أن من شأنها أن تلغى دور سائر النواميس الطبيعية التى تحدد لكل واقعة ظروفها وملابساتها ، وكلها محكومة فى النهاية بنواميس طبيعية عن طريق قانون السببية .

فهذا الفيلسوف من أنصار العدالة المطلقة بمعنى العدالة المجردة عن مبدأ النفعية ، والتى وصفها الفقيه تارجت Target فى الأعمال التحضيرية للتقنين الجنائى الفرنسى (١٨١٠) بأنها « همجية لأن تدخل القانون ينبغى أن يكون متوقفا على نفعه » . ولكن كنط ليس — أبدا — من أنصار المسئولية المطلقة ولا حرية الارادة غير المقيدة بقيود ، والتى ينبغى أن نعدها تعبيرا عن مجرد اتجاه متطرف فى القسوة

على الجـانى مرتبط عادة فى أذهان أصـحابه بفكرة « الخطيئة الدينية » .... وكل ما يرتبط بالتفكير الدينى يتسم دائما بالتطرف وبالغلو .

فالخلاصة اذا أن مبدأ « العدالة المطلقة » لا يجر حتما الى مبدأ « المسئولية المطلقة » ، وأن هذه المسئولية المطلقة لا ينبغى أن تنفى بذاتها وجود عوامل أجنبية عن ارادة الجانى تصاحب حتما سلوكه الاجرامى ، وأن هذه العوامل يمكن بل يجب أن تخضع للبحث وللدراسة . فهذا الأصل الفلسفى ـ مع التسليم بخطئه فى صورته المتطرفة ـ قد لا يتعارض بذاته مع أية صورة من صور البحث العلمى المستنير . واذا كان دعاة المدرسة التقليدية لم يعنوا بهذا البحث العناية المطلوبة ، فذلك لأن كل صور البحث الوضعى العميق كانت لاتزال فى مهدها فى القرنين الماضيين ، ولم تزدهر الازدهار المطلوب الا فى القرن الحالى ، وذلك فى شـأن مواجهة مشكلات الجريمة ، كما هى الحال فى شأن مواجهة سائر مشكلات النفس والاجتماع وغيرها ....

الفصل الثانى

التسيير والتخيير
فى المدرسة الوضعية الايطالية

المبحث الأول

أساس حق العقاب
فى هذه المدرسة

من أهم عمد هذه المدرسة سيزار لومبروزو C. Lombroso الطبيب الشرعى والعالم النفسانى (١٨٣٦ ـ ١٩٠٩) ، وانريكو فرى Enrico Ferri (١٨٥٦ ـ ١٩٢٩) العالم الجنائى والاجتماعى ، ورافايل جاروفالو R. Garofalo (١٨٥١ ـ ١٩٣٤) القاضى والفقيه .

وهى تقع على النقيض من المدرسة التقليدية من ناحية أنها تنكر مبدأ حرية الاختيار ـ بصفة أساسية ـ وتؤمن بمبدأ الجبرية أو القدرية المطلقة الى الحد الذى

يتعارض تماما مع قاعدة المسئولية الأدبية والخلقية . « فما القول بحرية الاختيار الا وهما شخصيا يكذبه الواقع العضوى والنفسى ، ومحاولة للهروب من التعمق فى دراسة أسباب الجريمة بالقاء اللوم كله على الجانى . ويرد أنصار هذا المذهب على ما اتهمه به خصومهم من أن الحتمية تؤدى الى الجمود وعدم مواجهة الجريمة باعتبار أنها نتيجة حتمية لا مناص من وقوعها . يردون بأن هذا القول فيه خلط بين الحتمية والقدرية ، فليست الحتمية بمعناها الصحيح مثالية الخمول والجمود ، بل هى تدفع دائما الى العمل والى التحرى عن الأسباب لمقاومتها فتمتنع بالتالى نتائجها ، وأن الايمان بتسلسل الأسباب يجعلنا ننظر للجانى كضحية لمختلف الظروف الداخلية والخارجية ، فليس هناك اذن مذنبون ولكن خطرون aucun coupable mais tous dangereux وبسبب هذه الخطورة يجب أن يوضع كل من يخرق قاعدة من قواعد قانون العقوبات بحيث لا يستطيع الاضرار ، اذ أن من حق المجتمع أن يدافع عن نفسه ، بل ان ذلك هو واجبه »[1] .

« وعوامل نشأة هذه المدرسة عديدة ، وترجع أساسا الى ما لوحظ من عدم فاعلية النظام الجنائى القائم حينئذ وضعف أثره فى مكافحة ظاهرة الاجرام . وقد أورث ذلك أزمة فى المذاهب المجردة الميتافيزيقية ، فى الوقت الذى بدأ فيه تطبيق منهج الملاحظة والتجربة فى دراسة السلوك الانسانى وبخاصة الحياة النفسية. كما بدأت تظهر دراسات جديدة فى العلوم الاجتماعية تعتمد على الدراسة الاحصائية للظواهر الاجتماعية بصفة عامة .

وقد أثبتت هذه الدراسات أنه فى هذه الظواهر — حتى ما يعبر ظاهريا عن اضطراب اجتماعى — يسود نظام ما واتساق وانتظام ، على نحو يسمح بتكوين قوانين تحكم هذه الظواهر بل وتشكك فى حرية اختيار الانسان لتصرفاته . وقد كان للفيلسوف أوجست كونت الفضل فى تطبيق المنهج الوضعى — وهو المنهج العلمى — فى دراسة الظواهر الاجتماعية . وأخيرا فقد ساهم فى نشأة هذه المدرسة

---

(1) عن مقال للدكتور احمد عبد العزيز الألفى فى « المسئولية الجنائية بين حرية الاختيار والحتمية » فى المجلة الجنائية القومية عدد يوليه ١٩٦٥ مجلد ٨ عدد ٢ ص ٢٧٩ — ٢٩٩ ، وهو يحيل القارىء الى :
V. Stanciu : La Capacité Pénale et le Problème de la Responsabilité Rev. Dr. Pen. Crim. 1938 p. 856.

ظهور مفاهيم سياسية جديدة ، دفعت الدولة الى عدم الاقتصار على أداء وظيفة سلبية تنحصر فى منع ما هو غير شرعى ، بل تتكفل بأداء وظيفة ايجابية للمساعدة الاجتماعية . كما لوحظ أن الدولة فى حفاظها على حقوق الأفراد قد قصرت عن الحدود الدنيا الضرورية حتى ضحت بمصالح المجموع ، الأمر الذى أصبح يتطلب تدخلا أكثر فاعلية وأثرا .

ولم تظهر الأفكار الوضعية فجأة فى تاريخ الفكر الانسانى ، بل سبقتها ومهدت لها دراسات طويلة . فان الدراسات الجنائية التى بدأها كرارا حتى كارمنيانى وروما نيوزى قد بررت العقوبة بالدفاع الاجتماعى عن طريق الردع العام ، حتى أضاف الفقيه الايطالى روزمينى Rosmini وظيفة المنع الخاص . ثم أوضح الفقيه الايطالى اليرو Ellero وغيره استحالة التناسب بين الجريمة والعقوبة ، ومن ثم فان العدالة الجنائية التى أساسها المسئولية الأخلاقية لا يمكن الا أن تكون عدالة نسبية واتفاقية .

وتبع اليرو فقيه ايطالى آخر هو جيوفانى بوفيو Bovio الذى أوضح أن الجريمة تتداخل وتساهم فيها الطبيعة والمجتمع والتاريخ بالاضافة الى الارادة الفردية . وهو اعلان له قيمة تاريخية عظمى اذ يحوى حجر الأساس الذى بنت عليه المدرسة الوضعية نظريتها ، الا أن بوفيو لم يستطع استخلاص النتائج المنطقية لهذه البداية » .(١)

☆☆☆

وفى الجملة فان الاتجاه السائد فى هذه المدرسة يقوم على أنه ليس للانسان ارادة حرة توجهه الى الفضيلة أحيانا والى الرذيلة أحيانا أخرى ، بل ان هذه الأخيرة تنجم عن اجتماع عوامل كثيرة بين فردية واجتماعية تختلف حتما باختلاف ملابسات الزمان والمكان ، فالجريمة نتيجة محتومة ينساق اليها الجانى طواعية تحت تأثير هذه العوامل التى لا يملك منها فكاكا ولا لها تغييرا ، وذلك لأن قانون

---

(١) عن « الأصول العامة للقانون الجنائى » للدكتور يسر انور على ١٩٦٩ جـ ١ ص ٤٩ ، ٥٠ .

السببية يحكم النشاط الانسانى كما يحكم سائر الظواهر الطبيعية مثل تعاقب الليل والنهار وهدير الرياح ونزول الأمطار .

وقد كان لومبروزو ــ مؤسس هذه المدرسة الوضعية ــ أستاذا للطب الشرعى والعصبى بجامعة بافيا الايطالية وطبيبا بالجيش ، وقام باجراء بحوث كثيرة لمعرفة ما يتميز به المجرمون عن غيرهم ، وأثناء قيامه بتشريح جثة أحد القتلة تبين وجود فراغ مجوف فى مؤخرة رأسه أشبه بذلك الذى يوجد فى القرود مما حمله على الاعتقاد بأن هذا المجرم وحشى بدائى مرتد الى أصله . وقد ضمن هذا الرأى مؤلفه المعروف بعنوان « الانسان المجرم »[١] (١٨٧٦) .

ويعتقد لومبروزو أن المجرم يحمل غالبا بعض علامات ارتدادية قد لا تؤدى بذاتها الى سبيل الجريمة ما لم تندمج فى شخصية صاحبها ، ومن هنا غلب دور الوراثة على ماعداها من عوامل . وقد انتهى الى أمرين محققين :

الأول : أن المميزات الارتدادية تتوافر لدى معظم المجرمين لا جميعهم كما قد تتوافر لغيرهم .

والثانى : أن الوراثة وحدها لا تؤدى الى الجريمة دائما وانما تؤدى الى توافر ميل نحو الجريمة ، وهذا الميل لا يولد الجريمة وحده مالم يكن مقترنا بعوامل معينة قد تكتسب بعد الميلاد ، فهو لا ينفى وجود عوامل أخرى للجريمة غير الوراثة .

وقد انتهى الى تصنيف الجناة الى خمسة أصناف بالنظر الى مدى خطورتهم والى العوامل التى صنعت منهم جناة ، ولنا عودة الى مناقشة بعض آرائه فى هذا الشأن فى مبحث على حدة .

ثم تابعه انريكو فرى ، وقد عنى بوجه خاص بابراز دور العوامل الطبيعية والاجتماعية الى جانب العوامل النفسية . ووصل فى دراسته الى قانون الكثافة الجنائى الذى مقتضاه أنه اذا تكاتفت ظروف اجتماعية معينة مع ظروف شخصية مقابلة وعوامل معينة فلابد أن تنتج نسبة معينة من الجرائم لا تقبل زيادة

---

(١) L'homme Criminel.

ولا نقصانا . ومن ثم فان المسئولية الجنائية لا تقوم على مبدأ المسئولية الخلقية وانما على أساس أن المجتمع ينبغى أن يدافع عن نفسه ضد حملة ميكروبات الجريمة أو مصادر الخطر عليه . وهذا الدفاع قد يكون بتدابير وقائية أكثر منها عقابية بالمعنى السائد فى المدارس التقليدية . وقد ضمن هذه الآراء مؤلفه عن « علم الاجتماع الجنائى »(١) .

ويرى فرى أن المفهوم الواقعى للأهلية الجنائية ينبغى أن يعنى بلحظة ارتكاب الجريمة كما يعنى أيضا باللحظة السابقة لها ، وأن يهدف فى نفس الوقت الى توفير نوعين من الدفاع عن المجتمع : أولهما هو الدفاع الوقائى Preventive وثانيهما هو الدفاع العقابى repressive . كما يرى أن خطورة الجانى تتطلب مواجهة موضوعين مختلفين : أولهما خطورته الجنائية التى ينبغى أن تواجه بالتدابير البوليسية الوقائية وثانيهما موضوع قابليته للتكيف للحياة الاجتماعية ، وهـذا ينبغى مواجهته بالأغراض الواقعية التى يستهدفها تحقيق العدالة العقابية لأنها لا تثار الا بعد وقوع الجريمة بالفعل ، وبهـدف تحقيق الملاءمة المطلوبة بين العقوبة وبين حالة الخطورة التى يمثلها سلوك المتهم . وهو يأخذ على المدرسة التقليدية أنها وضعت حاجزا حاسما بين تدبير الوقاية وبين العقوبة الجنائية رغم أنهما يمثلان معا وجهين متقابلين للوصول الى هدف واحد وهو تحقيق الدفاع الاجتماعى ، وذلك مع تسليمه بأنه ينبغى أن تكون لكل منهما خصائصه التى تخالف الآخر .

أما جاروفالو فقـد عرف بتمييزه فى مؤلفه عن « علم الاجرام »(٢) بين « الجريمة الطبيعية » و « الجريمة المصطنعة » . فالجريمة الأولى تمثل فى تقديره سلوكا ضارا غير خلقى ينطوى على ازدراء المجتمع والمساس بمشاعره الخلقية التى تتمثل فى تقديس الفضيلة وشعور العطف على الآخرين . وهى تنافى مشاعر الخير والعدالة الأساسية السائدة فى كافة المجتمعات ولذا تعاقب عليها بالتالى جميع الشرائع . أما « الجريمة المصطنعة » فهى جريمة تتوقف على النظام السـياسى والاجتماعى

(١) وله ايضا : La Sociologie Criminelle.
La fonction juridique de l'état de danger chez le criminel.
Rev. Internat. de Dr. Penal 1927.

(٢) La Criminologie.

السائد . ويعتبر جاروفالو أن المجرم الحقيقي هو ذلك الذى يقارف الجريمة الطبيعية ولذا ينبغى التميز فى المعاملة بينه وبين مقارف الجريمة المصطنعة .

وهذا التميز بين الجريمة الطبيعية والجريمة المصطنعة لا يخلو فى تقديرنا من نظرة واقعية صحيحة بمقدار ارتباطه بفكرة النواميس الخلقية الطبيعية ، فان الجرائم الطبيعية هى تلك المستمدة من هذه النواميس . وفى نفس الوقت لا ينبغى أن نغفل أنه اذا كان القانون الوضعى مستمدا من اعتبارات وضعية واجتماعية صحيحة فان طاعته تصبح بدورها ناموسا خلقيا طبيعيا وهو ما يقتضى أيضا وجوب احترام ارادة الشارع حتى بالنسبة لهذه « الجريمة المصطنعة »(١) .

وقد اقترح جاروفالو مثلما اقترح فرى طائفة من تدابير الوقاية التى تناسب كل صنف من الجناة وتهدف كلها بصفة أصلية الى تأكيد حماية المجتمع وبصفة تبعية الى تقويم سلوك الجانى مستقبلا . وهى تتلائم فى تقديرهما مع درجة خطورة الجانى بصرف النظر عن الجسامة الموضوعية لجريمته .

وقد أبرز دور العوامل الاجتماعية فى سلوك الجناة عدد من العلماء الآخرين غير فرى وجاروفالو ، منهم الايطالى كولايانى Colajanni ، والأمريكى دونالد تافت Donald Taft الذى أكد فى كتابه عن « علم الاجرام »(٢) (١٩٤٥) أن المجرم من انتـاج المجتمع نفسه وأن الوراثة لها نصيب لا يكاد يذكر ، لأن الانسان كالمادة الأولية التى تتخذ الصورة التى يراد اعطاؤها لها ، وبهذا غلب تافت دور البيئة الفاسدة التى ينشأ فيها الجانى ــ ويستمد منها أسباب انحرافه ــ على ماعداها من عوامل وراثية .

---

(١) وبالتالى فان هذه التفرقة لا يخشى منها قصر مدلول الجريمة على ما يعد فحسب عدوانا على المشاعر الطبيعية الكامنة فى فطرة كل انسان ، لأن جاروفالو لا ينفى واجب مساءلة مرتكب الجريمة المصطنعة أيضا ، وان اختلفت الأساليب ، كما أن ما قد يعتبر من نوع معين فى زمان ومكان معينين قد يعتبر من نوع آخر فى زمان ومكان آخرين ، وهذا كله لا يلغى قيمة هذه التفرقة وصحة تعبيرها عن حقيقة فلسفية واجتماعية ، وهى وأجب ارتباط التشريع العقابى ــ ولو الى حد ما ــ بالنواميس الخلقية من ناحية ، وبالقيم الاجتماعية الصحيحة من ناحية أخرى . فالتشريع الذى يعتبر أن رسالته محض صناعة وصياغة نصوص ، تشريع نظرى مقضى عليه بالفشل بمجرد ارتطامه بأرض الواقع العملى .

(٢) Criminology.

وهكذا تعددت الاتجاهات داخل نطاق هذه المدرسة الوضعية الايطالية ، فغلب بعضها فى تعيين مصدر الاجرام الاعتبارات المتصلة بالتكوين الجثمانى للجانى كما فعل لومبروزو ، وغلب بعضها فى تعيين هذا المصدر الاعتبارات المتصلة بالتكوين النفسى للجانى كما فعل جاروفالو ، وغلب بعضها الاعتبارات المتصلة بالبيئة الاجتماعية كما فعل فرى ، ولكن التقت جميع هذه الاتجاهات عند انكار حرية الاختيار لدى الجانى ، والنظر اليه بوصفه أسيرا لبعض هذه الاعتبارات ، أولها كلها .

عن الغاء وظيفة الردع العام ــ نقده

وترتبت على ذلك نتيجة من أخطر النتائج وهى الغاء وظيفة الردع العام للعقوبة التى تتمثل فى منع غير الجانى من الاقتداء بالجانى ، والابقاء على وظيفة الردع الخاص التى تتمثل فى مجرد منع الجانى من التمادى فى سلوكه الاجرامى . ذلك لأن وظيفة الردع العام تفترض أن الجانى حكم مختار ، وأنه يملك عقلا واعيا وارادة حرة ، فاذا انتفى ذلك وجب أن ينتفى بالتالى الردع العام ليصبح وظيفة محض افتراضية . بل وجب فى بعض الأحيان بالأقل أن يحل محل العقوبة التدبير الاحترازى فى وقاية المجتمع من خطورة المجرم ، بل أيضا من خطورة الشخص الذى قد لا يصدق عليه هذا الوصف بحسب المدرسة التقليدية ، لأنه قد لا يكون ارتكب ــ بعد ــ أية جريمة بل يمثل ــ فحسب ــ وضعا له خطورة اجتماعية معينة يجدر بالمجتمع أن يقى نفسه منها .[1]

وقد لاقى هذا النظر الجديد ــ فى نطاق المسئولية الجنائية ــ قبولا واسعا عند عدد مذكور من علماء الاجرام ، بل وأيضا من علماء الاجتماع والنفس . وفى هذا الشأن يتحدث العالم النفسى الدكتور أيزنك Eysenck عن أثر أشد العقوبات اطلاقا وهى عقوبة الاعدام فى الردع العام نافيا هــذا الأثر وقائلا :

---

(١) راجع فى المدرسة الوضعية الايطالية بوجه عام :
« أصول علم الاجرام الاجتماعى » للدكتور أحمد محمد خليفة ١٩٥٥ ص ٢٣ ــ ٣١ ، و « محاضرات فى علم الاجرام » للدكتور رمسيس بهنام ١٩٦٠ ــ ١٩٦١ ج ١ ص ١١ ــ ٢٢ ، و « أصول علم الاجرام » للدكتور مأمون محمد سلامة ١٩٦٧ ص ٢٨ ــ ٣٧

« قد تركزت المناقشات التى دارت حديثا حول عقوبة الاعدام شيئا فشيئا حول نقطة واحدة حاسمة ، وهى هل تعوق العقوبة أو لا تعوق الناس من ارتكاب الجرائم التى وضعت هذه العقوبة من أجلها ؟ ومن الناحية الاحصائية فهناك دلائل مقنعة على أن عقوبة الاعـدام لا تمنع الناس من ارتكاب الجرائم . فقد اتضح مرارا أن الغاء عقوبة الاعدام لا ينتج عنه ازدياد فى عدد جرائم القتل وأنه عند اعادة العقوبة لا يقل عددها . وزيادة على ذلك فانه منذ عام ١٩٥٧ عندما ألغى القانون عقوبة الاعدام (فى انجلترا) بالنسبة لبعض الجرائم وأبقاها بالنسبة لبعض الجرائم الأخرى ازداد عدد تلك الجرائم التى ظلت العقوبة قائمة بالنسبة لها .

ولاتزال توجد حجج انفعالية ضد الغاء عقوبة الاعدام ولكن الحجج العقلية تبدو فى صف الغائها . وأحد العقبات الغريبة فى وجه الغاء عقوبة الاعدام هو الاحساس الذاتى الذى يحس به الكثير من الناس من أنها تمنعهم هم أنفسهم من الانغماس فى القتل وغيره من الجرائم التى يعاقب عليها القانون بالاعدام . وبالتالى فانها ـ أى العقوبة ـ تمنع غيرهم من الناس الذين ربما كان احتمال ارتكابهم لتلك الجرائم أكبر من ارتكابها ....

ولكن ربما استطعت أن أتحدث فى هذه النقطة بتمكن أكثر من غيرى لأننى ـ على عكس غالبية القراء ـ انغمست عدة مرات فى سلوك يستوجب عقوبة الاعدام . وبالتالى فلدى فكرة عن الطريقة التى يحس بها فرد واحد على الأقل ازاء هذا العائق . وقد حدثت أولى المناسبات بعد وصول هتلر الى السلطة فى ألمانيا اذ أصدر قانونا يمنع أى شخص من اخراج سوى قدر محدود جدا من المال والأشياء الثمينة . وقررت أمى وأنا أن الوقت قد حان لنقل ثروة الأسرة الى مكان آمن وبالتالى هربنا كافة أموالنا وأشيائنا الثمينة من ألمانيا الى الدانمارك ، وذلك مع علمنا الكامل أننا اذا ضبطنا فلن يحكم علينا بالموت فحسب ، ولكن الموت الذى سنقاسيه سيكون بطيئا وتعسا فى أحد معسكرات الاعتقال . ولكن ذلك لم يثن أحدا منا ولم نعره أدنى اهتمام !

وطالما سمعت أن الشخص الذى يرتكب جريمة أو ينغمس فى أنواع من السلوك عقوبتها الاعـدام يجب أن يكون مجنونا ، اذ أن أى حســاب عقلى للألم يبين

أن العقاب أعظم بكثير من أية مكافأة يأمل فيها من وراء جريمته . ويبدو لى أن ذلك تعريف قبلى وغير واقعى للجنون وكل ما يستطيع المرء أن يقوله هو أن المشاكل النفسية المتضمنة فى العوائق أكثر تعقيدا وعمقا مما يتصوره هؤلاء الذين يعتقدون هذا الاعتقاد الساذج »[1] ....

كما يستند بعض أنصار هـذا الرأى الى احصائيات كثيرة تمت فى ظروف متعددة تشير الى أن تشديد العقاب بوجه عام لم يؤد بالضرورة الى تخفيف حدة الجريمة ، كما أن تخفيفه لم يؤد بالضرورة الى زيادتها . لكن ازدياد نسبة الاجرام أو نقصها أمر يمكن أن يرجع الى جملة عوامل وظروف شخصية واجتماعية لعل من أقلها شأنا تأثير العقوبة فى النفوس مقدارا أو نوعا ولو وصلت الى حد الاعدام .

* * *

فهذه الاحصائيات ــ حتى لو سلمنا بدقتها ــ لا تكفى مطلقا لنفى حرية الاختيار لدى الجناة العاديين ، لأن مقـدار العقوبة ونوعها ليس هو كل شيء فى توجيه ارادة الجانى نحو اتباع أحكام التشريع العقابى . فهناك اعتبار آخر له قيمته البالغة هنا ولا يمكن تجاهله وهو مدى احساس الجانى بضمان وصول يد العدالة اليه ، فانه يلعب فى توجيه ارادته دورا قد يتجاوز دور العقوبة النظرية التى قد تتهدده نوعا أو مقدارا ، متى كانت فرص الافلات منها تبدو له كثيرة .

ولهذا لاحظ منتسكيو وبكاريا وغيرهما بحق أن سبب الانحلال الحقيقى يكمن فى افلات الجرائم من العقاب ، لا فى اعتـدال العقاب . فالعقوبة الحقيقية قد تكون بالتالى أفعل أثرا فى توجيه ارادة الجانى ــ وفى تحقيق وظيفة الردع العام ــ من العقوبة الشديدة اذا كانت غير محققة . وبالتـالى فان ظاهرة تزايد بعض الجرائم رغم تشديد العقاب لا تصلح مطلقا لنفى حرية الاختيار ، كما لا تصلح ظاهرة تناقص هذه الجرائم لاثبات هـذه الحرية وسواء أكان التناقص مصحوبا بتشديد العقوبة أم بتخفيفها .

---

(١) عن ايزنك المرجع السابق ص ٢٨٦ ــ ٢٨٧

وضمان وصول يد العدالة الى الجانى — وبسرعة — أوثق صلة بصلاحية أنظمة الضبط الادارى والقضائى منه بصلاحية أنظمة العقاب . ونجاح أنظمة الضبط الادارى والقضائى أمر متعدد العناصر تعددا لا نهاية له . وهذه الاعتبارات كلها من شأنها أن تزعزع فى مجموعها قيمة دلالة هـذه الاحصائيات من ناحية مدى ارتباطها بصحة النتيجة التى انتهى اليها بعض أنصار هذه المدرسة وهى نفى حرية الاختيار .

وعلى أية حال فانه ليس من النظر السديد ما ذهبت اليه هذه المدرسة — بالأقل فى جناحها المتطرف — من أن المسئولية الأدبية أو حرية الاختيار أصبحت لا تصلح لأن تعتبر أساسا مقبولا لحق العقاب ، ومن أن الانسان المجرم ينبغى أن تنظر اليه دائما كالانسان المريض الذى لا ذنب له فى مرضه ، وبالتالى من أن أساس حق العقاب فى الشرائع الحديثة ينبغى أن يكون هو مجرد علاج الجانى من جريمته ، كما ينبغى أن يكون هو مجرد رغبة الهيئة الاجتماعية فى وقاية نفسها من حاملى جراثيم الأمراض الخلقية والنفسية المتنوعة وعلاجهم من أمراضهم اذا أمكن العلاج .

***

هذا وقد أخذ الأستاذ تارد Tarde على هذا التسليم بمبدأ الجبرية المطلقة أنه يعرض مبدأ المسئولية نفسه للخطر ، لما ينطوى عليه من انكار لمعانى المسئولية الخلقية والحق والواجب والاثم ، ولأنه بغير حرية اختيار لا توجد أخلاق بالمعنى الذى يفهمه المجموع ، ولأن الاحساس الخلقى وحده يحتم عقاب الجانى . كما يرى كثير من رجال القانون أن العقاب قد شرع لما تبين من أن خشية العقاب قد تؤدى الى الاحجام عن الجريمة وأن حرية الارادة لا تكون مفهومة على أساس قانون الوقائع الطبيعية الذى تحكمه السببية بغير اعتبار لقانون الارادة الانسانية، مع أنه حقيقى وثابت كقانون السببية سواء بسواء .

وتأسيسا على ذلك « فان تارد لا يعارض مبدأ الدفاع الاجتماعى كأساس للعقاب فان على الجماعة أن تدافع عن نفسها كالفرد ، ولكن كما يختلف رد الفعل باختلاف الفعل ، كذلك تدافع الجماعة عن نفسها ازاء مرتكب الجريمة بشكل

يختلف عن دفاعها ازاء المجنون لأن العقاب دفاع اجتماعى ضد من ينسب اليهم الخطأ لا على أنهم مجرد أذى أو خطر . ان فكرة الخطأ أقدم وأعم بكثير من فكرة حرية الاختيار بمعناها المدرسى .

ومن ثم فان التقـدم الذى يبشر به فرى Ferri — على ما يرد تارد — يستلزم قضاء تاما على الشعور الانسانى بحيث يقضى تماما على الانفعالات التى تثيرها الجريمة ، ولكن النفعية البحتة تقضى بأن الخوف رادع وتجعل الشعور الخلقى ضرورة تحتم عقاب مرتكب الجريمة بينما لا ضرر من عدم العقاب على جريمة ارتكبها مجنون ، اذ لا يخشى من ألا يرتدع بقية المجانين [(١)] .

وبمثل ما يقول تارد أحد فلاسفة القانون وهو العلامة هانز كلزن [(٢)] اذ يرى أن حرية الارداة لا تفهم على أساس قانون الوقائع الطبيعية الذى تحكمه السببية ، فان العقاب شرع لأنه رؤى أن الخوف من العقاب قد يتسبب فى عدم الاقدام على الجريمة »[(٣)] .

هذا وقد عرضت فى الباب السابق لنقد مذهب الجبرية المطلقة ولمشكلة الارادة الانسانية من زاوية الفلسفة العامة ، واذا كنت أرى فى هذه الجبرية المطلقة مذهبا مرفوضا لتعليل أية ظاهرة من ظواهر الاجتماع ، فهى مذهب مرفوض بالتالى لتعليل ظاهرة الجريمة ، وهى لا تخرج عن كونها ظاهرة اجتماعية لا تختلف شيئا عن سائر الظواهر المألوفة الأخرى من ناحية مدى ارتباطها بظروف الواقعة وبما قد يختلج فى نفس الجانى من شتى العواطف والانفعالات ، وذلك الى المدى الذى يتعذر معه امكان الفصل تماما بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة على النحو الذى تراءى لبعض الجنائيين امكان الأخذ به .

بين الجبرية الجنائية والجبرية العامة

وفى هذا الشأن يلاحظ الدكتور محمود نجيب حسنى أننا « اذا درسنا

---

(١) G. Tarde : Essais et Mélanges Sociologiques 1895. P. 153.

(٢) Hans Kelsen : What is justice ? 1957 P. 346.

(٣) عن كتاب « النظرية العامة للتجريم » للدكتور أحمد محمد خليفة ١٩٥٩ ص ٣١ ، ٣٢

الجريمة من الوجهة العلمية المجردة لكان متعينا التسليم بمذهب الجبرية ، فقوانين السببية تسيطر على كل ظواهر الكون ، بل اننا نستطيع من الوجهة الفلسفية القول بأن أحداث الكون جميعا منذ بدايته هى تسلسل سببى واحد ترتبط حلقاته على نحو لازم تحدده قوانين ثابتة ، وتصرف كل شخص هو احدى هذه الحلقات ، أى أن الجريمة هى احداها ، فهى نتيجة حتمية لحلقة سابقة لها وسبب حتمى لحلقة لاحقة عليها . ولكن ليس معنى ذلك أننا نرى اقامة المسئولية على أساس من مذهب الجبرية ، فثمة فارق بين الوجهة العلمية المجردة وبين الاعتبارات القانونية ، وقد تجاهلت الجبرية هذا الفارق ، وفى هذا التجاهل يكمن خطؤها .

فنحن لا نستطيع — فى التطبيق القانونى — أن نقول بالجبرية الا اذا حددنا فى صورة دقيقة كاملة جميع الأسباب المؤدية الى الجريمة وكشفنا عن تفصيل ما يدور فى نفسية الجانى عند اقدامه على ارتكابها ، ومثل هذا التحديد لم يتح بعد ، اذ يفترض تقدما علميا كبيرا لم تدركه بعد العلوم المختلفة ، وخاصة العلوم النفسية ، ويعنى ذلك أن ثمة جانبا من هذه الأسباب لا يزال مجهولا ، وهذا الجهل يجعل من المستحيل فى المنطق القول بمذهب الجبرية ، ويجعل من السائغ أن ننسب الى حرية الارادة هذا القدر من المجهول باعتبارها السبب الظاهر الذى لم يكشف العلم عما يستتر وراءه .

ويتجاهل مذهب الجبرية وظيفة القانون : فليس من شأنه أن يدرس دراسة موضوعية الأسباب التى تؤدى الى الجريمة لكى يقدم تفسيرا علميا لها ، فهذه وظيفة علم الاجرام ، وانما وظيفته أن يرسم للناس الحدود المميزة بين المشروع وغير المشروع وأن يحملهم عن طريق التهديد بالعقاب على سلوك الطريق المشروع ، وهو فى وظيفته هذه صدى للقيم والعقائد التى تسيطر على الناس فى تفكيرهم وتحدد كيفية تصرفهم ، وليس له أن يقف منها موقف المعارضة ، اذ لو فعل لعجز الناس عن فهمه وتحقيق التطابق بين قواعده وسلوكهم .

والناس يؤمنون بحرية الاختيار ، ولهذا الايمان قيمة اجتماعية كبيرة ، اذ هو أساس نسبتهم الخطأ الى الجانى وتوجيههم اللوم اليه ، ثم هو أساس لكل محاولة يبذلها الجانى لاصلاح نفسه ، ومن ثم كان متعينا على القانون أن يستغل هـذا

الايمان لتحقيق وظيفته ، لا أن يحطمه فيعجز عن أدائها[1] . فحرية الاختيار التى نعنيها كأساس للمسئولية هى فكرة اجتماعية قانونية[2] ، أساسها وظيفة القانون وما يتضمنه من أوامر ونواهى ، وارتباط ذلك بوجوب أن يبذل كل شخص مجهودا كى يطابق سلوكه هذه الأوامر والنواهى ، وبديهى أنه من المستحيل أن يطالب شخص بهذا المجهود مالم يكن ذلك فى استطاعته ، ويعنى ذلك أنه لا يسأل شخص عن جريمة باعتباره قد خالف أمر الشارع أو نهيه الا اذا كان فى وسعه ألا يخالفه ، أى كان فى وسعه ألا يرتكب الجريمة[3] ، فحرية الاختيار على هذا النحو ضرورة منطقية يفترضها وجود القانون ، وهو بدوره ضرورة اجتماعية .

وحرية الاختيار تعنى ــ وفقا لهذه النظرة انتفاء الحالات التى قدر الشارع ــ طبقا لنظريات علمية سيطرت نتائجها على القيم والعقائد الاجتماعية ــ أنها تجعل من يوجد فيها عاجزا عن أن يلائم بين سلوكه وبين قواعد القانون . وهذه الحرية مقيدة على النحو الذى يقول به أغلب الفقهاء ، وهى أساس المسئولية وتستتبع الجزاء فى صورة العقوبة ، وحينما تنتفى هذه الحرية أو تنقص فيستحيل أن توقع العقوبة على النحو الذى يحمى المجتمع فانه يتعين أن يسد هذا النقص عن طريق التدبير الاحترازى .

وللعقوبة وظيفة ارضاء العدالة وانذار الناس كافة بسوء عاقبة الاجرام وحملهم بذلك على استعمال حريتهم المقيدة على النحو المتفق مع أوامر الشارع ونواهيه ، وللعقوبة كذلك وظيفة علاج الخطورة الكامنة فى شخص الجانى ، اذ يتعين أن ينظم أسلوب تنفيذها بحيث يحقق اصلاح الجانى وتأهيله لاسترداد مكانته فى المجتمع ، ولا تعارض بين الوظائف المختلفة للعقوبة ، ولا تناقض فى وجود العقوبة والتدبير الاحترازى جنبا الى جنب ، اذ لكل منهما مجاله ودوره

---

(١) Vidal et Magnol No. 114 P. 176.

(٢) Mezger, Kurzlehrbuch § 53 S 136.

(٣) Welzel § 19 S. 119.

الاجتماعى ، وان اشتركا فى مجال أو اتحدا فى بعض أغراضهما فعلى الشارع أن يضع من القواعد ما يكفل التنسيق بينهما »[١] .

* * *

وهذا النظر الأخير وان كان سليما فى النتيجة التى انتهى اليها وهى أن « للعقوبة وظيفة ارضاء العدالة وانذار الناس كافة بسوء عاقبة الاجرام وحملهم بذلك على استعمال حريتهم المقيدة على النحو المتفق مع أوامر الشارع ونواهيه ،» الا أنه يصلح لمناقشة جدية من ناحية بعض المقدمات التى شيدت عليها هـذه النتيجة الأخيرة ...

فمن الوجهة الأولى لا يبدو لنا دقيقا ما ورد فى صدره من أننا « اذا درسنا الجريمة من الوجهة العلمية المجردة لكان متعينا التسليم بمذهب الجبرية ، فقوانين السببية تسيطر على كل ظواهر الكون ، بل اننا نستطيع من الوجهة الفلسفية القول بأن أحداث الكون جميعا منذ بدايته هى تسلسل سببى واحد ترتبط حلقاته على نحو لازم تحدده قوانين ثابتة ... » . وذلك لأن وجود قوانين ثابتة للكون من بينها قانون السببية أمر لا ينفى دور الارادة الانسانية ــ وبالتالى حرية الاختيار كقانون أساسى من بينها . فهذه الحرية تعمل عن طريق هذه القوانين كما تعمل هذه القوانين عن طريق الارادة الانسانية . وهناك تفاعل مستمر بين هذين القطبين اللذين أحدهما سالب والآخر موجب . فدور أحدهما لا ينفى دور الآخر وقد تعرضنا لذلك تفصيلا عند الكلام فى دور النواميس الطبيعية ومن بينها أيضا ناموس السببية ، وكذلك عند مناقشة مذهب الجبرية المطلقة[٢] .

ومن وجهة ثانية فان هذا النظر يفصل فصلا لا مبرر له بين الوجهة الفلسفية وبين الوجهة العلمية المجردة للجريمة ، فيقبل مبدأ الجبرية من الوجهة الفلسفية ويقبل مبدأ الحرية من الوجهة العلمية المجردة ! مع أننا قد بينا فيما سبق كيف أن هذا الفصل بين الفلسفة وبين العلم الوضعى هو من ضروب خداع الحواس فحسب

---

(١) عن مؤلفه فى « شرح قانون العقوبات : القسم العـــام » ١٩٦٢ ، ص ٥٩٥ ــ ٥٩٧

(٢) راجع بوجه خاص ص ٢٠٩ ــ ٢١٢

لأن الترابط بين الفلسفة وبين العلم الوضعي ينبغي أن ينظر اليه باعتباره حقيقة أولية ، وفى نفس الوقت ضرورة لا غنى عنها للحكم على صحة العلم وعلى صحة الفلسفة . فاذا لم يتحقق هذا الترابط فمعنى ذلك أن ثمة خطأ ما قد وقع فى البنيان العلمى أو البنيان الفلسفى ، وأنه ينبغى على الباحث أن يعثر على موطن الخطأ [1] .

ومن وجهة ثالثة فان حرية الاختيار لا ينبغى أن ينظر اليها بوصفها مجرد « فكرة اجتماعية قانونية أساسها وظيفة القانون وما يتضمنه من أوامر ونواه » . بل ينبغى أن ينظر اليها بوصفها حقيقة وضعية لم يصطنعها القانون لخدمة وظيفة المسئولية والعقاب بل استمدها من حقائق الحياة التى تقع فى الأساس من التكوين الفطرى لوجدان الانسان . فهذه الحقيقة الوضعية تقع فى الأساس من وظيفة القانون ، ولا تقع وظيفة القانون فى الأساس منها الا اذا اعتبرنا النتيجة سببا والسبب نتيجة . وهذا الفارق ليس مجرد فارق فى التأصيل فحسب بل انه يرتب نتائج عملية هامة فيما يتعلق بالمدى الذى ينبغى أن يسير اليه التشريع الوضعى فى التجريم والعقاب على أساس توافر حرية اختيـــار حقيقية لا افتراض فيها ولا صناعة .

ومن ثم فلا يصح أن نأخذ على مذهب الجبرية أنه يتجاهل وظيفة القانون ، لأنه اذا كان هذا المذهب صحيحا فى حد ذاته ــ وبصفة مطلقة ــ لكان من حقه بل من واجبه أن يتجاهل وظيفة القانون وأن يطالب القانون بأن يشيد وظيفته على أساس من هذه الجبرية المطلقة . وعندئذ تصبح مدرسة الدفاع الاجتماعى فى أشد صورها تطرفا أساسا صالحا للتشريع الوضعى ، وهو ما لا يمكن ــ أبدا ــ أن نسلم به حيث أن هذه الجبرية لا تلتئم ــ حتى فى نطاق ظاهرة الجريمة ــ مع حرية الوجدان كحقيقة فلسفية ووضعية .

أما ما ذهب اليه المؤلف من أننا « لا نستطيع أن نقول بالجبرية الا اذا حددنا فى صورة دقيقة جميع الأسباب المؤدية الى الجريمة ... ومثل هذا التحديد لم يتح

---

(١) راجع بوجه خاص ص ٥١ ــ ٥٤

بعد اذ يفترض تقـدما علميا كبيرا لم تدركه بعد العلوم المختلفة » فهذا قول نؤمن بصحته تماما ولنا اليه عودة عند الحديث فى المدرسة التوفيقية .

وفى النهاية فان مذهب الجبرية المطلقة الذى شيدت عليه دعائم المدرسةالوضعية فى جناحها المتطرف لم يلاق قبولا يذكر لدى الجانب الأكبر من الفقه الجنائى ، كما لم يلاق قبولا يذكر لدى الجانب الأكبر من الفلسفة العامة أو الجنائية ، وذلك بصرف النظر عن أسانيد رفضه سواء من الناحية الفقهية أم من الناحية الفلسفية . وهذه الأسانيد ــ مهما كانت متباينة فى مظهرها ــ فانها فى جوهرها لا تختلف اختلافا يذكر بين نطاق الفلسفة العامة ونطاق التشريع وما يتصل بالتشريع من علوم متنوعة . بل لعلها هى نفس الاسانيد منظورا اليها من زاوية معينة دون أخرى هى زاوية السلوك الاجرامى ، وهو لا يمكن بداهة فصله عن سائر النواميس التى تتحكم فى كل سلوك انسانى ، وسواء أكانت هذه النواميس نفسية ، أم اجتماعية، أم مرتبطة بوظائف الأعضاء ، أم بعلم الأحياء ...

المبحث الثانى

تصنيف الجناة

ومبدأ حرية الإرادة

قام الطبيب والعالم النفسى سيزار ــ لومبروزو مؤسس هذهالمدرسة الوضعية بعمل تصنيف معروف للجناة الى خمس فئات وهى : فئة مجرم بالفطرة أو بالميراث ، ومجرم مجنون ، ومجرم بالعادة ، ومجرم بالصدفة ، ومجرم بالعاطفة . ولا يتسع المقام الحالى للكلام فى الخصائص المميزة لكل فئة منها الا بمقدار اتصال هذه الخصائص بمبدأ الجبر والاختيار .

فالمجرم بالعادة criminel d'habitude هو — فى تقـدير هذه المدرسة — مجرم مصاب بضعف خلقى ، ويعتاد على ارتكاب جرائمه بتأثير ظروفه الاجتماعية التى أهمها اتصاله بالمجرمين الآخرين وادمانه الخمر والبطالة ، فيكتسب استعدادا اجراميا ويصبح خطره على المجتمع كخطر المجرم بالفطرة . والمجرم بالصـدفة

criminel d'occasion ou d'acident فى تقدير نفس المدرسة — ليس به ميل أصيل للاجرام لكن به ضعف خلقى بحيث يخضع سريعا للمؤثرات الخارجية فيعجز عن تقدير عاقبة أفعاله ، وقد يرتكب جريمته بدافع من حب التقليد أو الظهور .

فلندع جانبا — ولو الى حين — أصناف المجرمين الأخرى التى عينها لومبروزو والتى قد تثير شكا الى مدى أو الى آخر من ناحية مدى تمتعها بحرية الاختيار ، وهى المجرم بالفطرة ، والمجرم المجنون . ولنتأمل — مبدئيا — فى هذين الصنفين منهم فحسب وهما المجرم بالعادة والمجرم بالصدفة ، وهما صنفان شائعان جدا بين الجناة ، فبأى منطق ننكر عليهما حرية الاختيار ؟!

ان الضعف الخلقى يجمع بين هذين الصنفين . وهذا الضعف وثيق صلة بحرية الاختيار التى فطر عليها الانسان العادى بحيث لا يمكن لأى نظر ثاقب أن ينكر أن فى هذا الضعف الخلقى قدرا مكتسبا واراديا عن طريق التطور الذى تختاره الذات لنفسها . وأنه لولا هذه الحرية لما كان فى مقدور الذات أن تتأثر بحكم الوسط الاجتماعى الذى من شأنه أن يصنع المجرم بالعادة والمجرم بالصدفة أو أن يسهم فى صنعهما حتى بحسب هذه المدرسة نفسها .

فهذه الحرية هى القنطرة التى تصل بين الذات وبين قدرة التأثر بالوسط الاجتماعى وبالمؤثرات الخارجية المختلفة . أو بين الذات وبين نزوعها الى ادمان البطالة أو ادمان الخمور ، أو الى الاتصال بالمنحرفين وبالخارجين على القانون ، حتى يصبح صاحبها هو نفسه من المنحرفين الخارجين على القانون . فالوسط الاجتماعى اذا لا يمكن أن يلغى دور النواميس الخلقية الطبيعية ولا أن يعطل واجب كل ذات فى محاولة الاتساق معها فى حدود القدرة البشرية وفى اطار ظروف الوسط الاجتماعى ، وفى الجملة ملابسات الزمان والمكان .

ومثل هذا القول يمكن أن يصدق أيضا على المجرم بالعاطفة criminel passionnel فان هذا المجرم يتميز بحساسية طاغية تجعله سريع الاستجابة للانفعالات العابرة والعواطف المختلفة كالحب والغضب والحقد والغيرة . وهذه الحساسية لا تتعارض البتة مع حرية الاختيار وان كان من شأنها فى أحوال خاصة أن تنال منها ولو الى

حد ما . وهذا لا ينفي في نهاية المطاف دور حرية الارادة حتى لدى هذا الصنف الثالث من الجنـاة ولا ينفي امكان تصـور وجود مجرم صلب الارادة جدا ، بل مفرط في صلابته بمقدار افراطه في الاستجابة للانفعالات المختلفة . فلا تعارض البتة بين الأمرين بل ان اجتماعهما معا يقع غالبا وراء الكثير من جرائم الاعتداء على الأشخاص والجرائم السياسية .

وقد يصل افراط الحساسية لدى هذا الصنف من الجناة الى حد الاختلال العقلي أو الجنون الصريح ، فيدخل في طائفة خاصة هي طائفة المجرمين الشواذ أو المجانين criminels aliénés وهي طائفـة تثير كثيرا من الشـكوك الجدية حول مدى تمتعها بحرية الاختيار وهو ما يقتضي الوقوف وقفة كافية عندها ، ولذا سنفرد لها مبحثا خاصا فيما بعد .

يتبقى بعدئذ من أصناف الجناة التي عينها لومبروزو صنف خامس وأخير هو صنف المجرم بالفطرة أو بالميراث criminel né ou instinctif وهـو ذلك الصنف الذي يتميز بتقاطيع جسمية معينة ، مثل صغر حجم الجمجمة ، وضيق الجبهة ، وبروز عظام الحواجب والخـدود ، وغور العينين ، وقسـوة النظرة ، وضخامة الفك ، وقصر القامة ، ... كما يتميز بعدم المبالاة ، والأنانية ، وضعف الحاسة الخلقية ، وهذا الصنف يمثل في رأيه ارتدادا atavism الى الانسان الأول . وكان لومبروزو يعتقد في مبدأ الأمر أن جميع الجناة من هذا الصنف ثم عاد في أعماله اللاحقة فقرر أن هذا الصنف لا تتجاوز نسبته ثلاثين في المائة من مجموع الجناة . ووجود صنف خاص لجناة بالفطرة أو بالميراث يتميز بهذه الأوصاف التشريحية والخلقية أمر أثار في وجه لومبروزو زوبعة عاصفة ، ولايزال يثير كثيرا من النقاش ومن الاعتراضات التي يضيق عنها نطاق البحث الحالي(١) .

وانما ينبغي ألا يضيق هذا البحث عن ملاحظة أن سلب حرية الاختيار كلية حتى عن هذا الصنف ــ ان وجد حقيقة هذا الصنف ــ أمر مشكوك فيه أيضا ،

---

(١) فمثلا يقرر تشارلس جورنج Goring بعد بحوثه على عدد وافر من المجرمين في بريطانيا انه ليس ثمة دليل على وجود اختلاف جثماني بين المجرم وغير المجرم Walter Reckless : Criminal Behaviour New York 1940 P. 165. ، كما وصل الى نفس النتيجة ايضا نور وودايست في بحوثه على الأحداث الجانحين هناك .

وقد لا يعدو أن يكون من صور سلب نفس الحرية عن سائر الأصناف الأخرى ، وذلك كقاعدة مذهبية ارتبطت مقدما بها المدرسة الوضعية الايطالية ارتباطا أوقعها فى تناقض مع نفسها بعد تصنيفها لأصناف الجناة فى محاولة ارجاع مسالكها الاجرامية الى أصولها الاجتماعية ، أو النفسية ، أو الوراثية . كما أوجد بها ثغرة كبرى أو حلقة مفقودة بين هذه الأصول نفسها ، وبين المسلك الاجرامى يتمثل فى دور ارادة الجانى التى ينبغى أن تكون هى الحلقة المفقودة اللازمة للربط بين الأمرين ، والتى لا يمكن تجاهلها حتى بحسب حقائق الحياة العامة الوضعية والفلسفية على النحو الذى عرضنا له فى أبواب البحث الماضية .

ومثل هذا التناقض وقعت فيه هـذه المدرسة عند انكارها لوظيفة الردع العـام للعقوبة وفى نفس الوقت تسليمها بوظيفة الردع الخاص لها . فالوظيفتان مرتبطتان أبدا ومتكاملتان تماما ، ويتعذر فلسفيا الفصل بينهما . فمادام أن ثمة ارادة حرة عوجاء يمكن تقـويمها عن طريق الردع الخاص ، وهى ارادة المجرم نفسه ، فان ذلك يتضمن بذاته التسليم بأنه ثمة ارادة أخرى حرة عوجاء — أو تسير فى سبيلها نحو الاعوجاج — يمكن تقويمها عن طريق الردع العام هى ارادة الانسان العادى الذى لم يسلك بعد سبيل الجريمة لكنه يحيا فى ظروف أو فى قيم خاطئة ترشحه لأن يسلك سبيلها .

أو بعبارة أخرى أنه مادام ثمة ردع فثمة ارادة ترتدع ، ويستوى أن تكون هى ارادة مجرم الماضى أم مجرم المستقبل ، ومجرم التحقيق أم مجرم الاحتمال . فالتسليم بالردع — فى أية صورة — هو تسليم بالارادة الانسانية الحرة ، التى من شأنها أن ترتدع فى أية صورة من صور الردع .

ومن هنا يبدو لنا أن لومبروزو قد وقع فى تناقض فلسفى واضح عندما أنكر وظيفة الردع العام استنادا الى مبدأ الجبرية وسلم فى نفس الوقت بوظيفة الردع الخاص وهى لا تقوم بغير مبدأ الحرية ... فمادام أن الردع الخاص أمر حقيقى مسلم به فمعنى ذلك أن المجرم يملك قدرا حقيقيا من حرية الارادة ينبغى التسليم به ، كما ينبغى التسليم به للانسان غير المجرم ، أو بالأدق هذا الانسان الذى لا يمكن ادراجه تحت أى صنف من الأصناف الخمسة التى عينها .

ولا ريب أن لومبروزو كان عالما عظيم الشأن فى تاريخ علم الاجرام ، وقد أدى له خدمات جليلة من الزوايا التى عنى بها وهى وثيقة الصلة بعلمى الاجتماع والنفس . لكن ارتباطه بحقائق الاجتماع ، وبالأمراض النفسية والعصبية وبالتشريح ، ثم ارتباطه أيضا بالأسلوب الوضعى فى البحث كان على حساب أى ارتباط فلسفى فى هذا الشأن وسواء أكان الارتباط بفلسفة مادية أم روحية .

بل يمكن القول ــ على التحقيق ــ بأن لومبروزو بدأ حياته العلمية ماديا وظل كذلك الى أن تطور فى النهاية تطورا تحدث هو نفسه عنه فى مقدمة أحد مؤلفاته عندما قال : « لم يكن هناك أحد أشد منى عداء للظواهر الروحية بحكم تربيتى العلمية وميولى النفسية . وكنت أعتبر أن من البديهيات العلمية أن كل قوة ليست الا خاصية من خواص المادة ، وأن كل فكر وظيفة من وظائف المخ ... لكن ولعى باظهار الحقيقة وكشف غموض الحوادث المرئية قد تغلب على عقيدتى العلمية [1] » .

وقد تناول لومبروزو فى هذا الكتاب موضوع الظواهر الروحية التى عالجها بوصفها حقائق ثابتة ، والى المدى الذى دفعه الى التساؤل عما يجرى بعد الموت من أحداث !! وهذا التطور من المادية الى الروحية الذى سلم هو نفسه به كان كفيلا بأن يدفعه الى مراجعة الكثير من آرائه العلمية لو كان قد امتد به الأجل طويلا بعده . ولعل هذه المراجعة كان من شأنها أن تغير موقفه من موضوع الجبر والاختيار ولو الى حد محدود . وربما الى الحد الذى كان سيضفى على تصنيفاته للجناة ــ مع ما فيها من صدق نسبى ملحوظ ومن براعة واضحة ــ قدرا أوفر منهما ، ومن الارتباط بحقائق الحياة الوضعية التى كان يسعى جاهدا الى الوصول اليها فى مثابرة وتفان جديرين بالاعجاب . ويكفى لتقدير براعتها أنها ــ رغم كل النقد الذى تعرضت له ــ لا تزال تلقى من عناية المشتغلين بالعلوم الجنائية الشىء الكثير جدا من الاهتمام لغاية الآن .

---

(١) عن كتاب « ماذا بعد الموت ؟ » .After Death What

المبحث الثالث

الدفاع الاجتماعى

ومبـــــدأ حرية الإرادة

هنا لا بد من وقفه كافية عند موضوع « الدفاع الاجتماعى ضد الجناة » ، فان ثمة اتجاهات للمدرسة الوضعية الايطالية قد ربطت بين قاعدة التسيير المطلق التى تؤمن بها وبين تدابير هذا الدفاع الاجتماعى كقاعدة صالحة للتشريع الجنائى تصلح بديلا لقاعدة العدالة المؤسسة على مبدأ حرية الاختيار ، وبالتالى على المسئولية الخلقية للجناة(١) .

وهذا الربط يبدو أمرا غير ضرورى ولا مفهوم ، بل هو ربط صناعى كالربط بين قاعدة التسيير المطلق وتصنيف الجناة الى عدة فئات معينة . فكما يمكن الفصل بين هذا التسيير وبين تصنيف الجناة ويظل هذا التصنيف قائما بكل مزاياه وعيوبه يمكن بنفس المقدار الفصل بين هذا التسيير وبين قاعدة الدفاع الاجتماعى ضد الجناة ، بحيث تقوم مدرسة أو أخرى من مدارس هذا الدفاع غير مرتبطة حتما بمبدأ التسيير المطلق . وهذا ما يبدو أن المدارس الحديثة فى هذا الدفاع قد اتجهت اليه بالفعل عند عدد من دعاتها من المعاصرين الذين هم فى نفس الوقت من أنصار المدرسة التقليدية الجديدة التى تسلم بحرية اختيار ولكن مقيدة بظروف الزمان والمكان .

---

(١) ولذلك فان العقوبة تهدف الى تقويم ارادة الجانى عن طريق ايلامه ، أما تدابير الدفاع الاجتماعى فلا تعترف حتما بأن للجانى ارادة آثمة يمكن أن تقوم عن طريق الألم ، بل هى تهدف ـ فحسب ـ الى وقاية المجتمع من الجانى بعلاجه من شتى السبل التى تتفق مع حالته الخاصة ، لا مع الظروف المادية لجريمته . واذا سببت له تدابير الوقاية اللازمة للدفاع الاجتماعى ألما فهذا أمر غير ملحوظ فيها ولا مقصود لذاته . ولأن تدابير الدفاع الاجتماعى تتناسب فحسب مع مدى الخطورة الشخصية للجانى فانه يمكن اتخاذها أحيانا قبل من قد لا يسأل خلقيا كالمجنون وناقص الادراك ، ويمكن اتخاذها أيضا ضد من يحيا حياة خطرة على المجتمع بسبب ادمانه الخمر أو المخدر ، فضلا عن بعض صور التشرد والاشتباه ، ولو لم يصدر عن صاحبها سلوك معاقب عليه غير هذا السلوك الخطر بذاته .

وتعبير « الدفاع الاجتماعي » لا يرجع في أصله الى هذه المدرسة الوضعية بل هو قديم قدم الفلسفة الاغريقية ، وقد ورد في كتابات أفلاطون وغيره ، كما ورد في كتابات عدد من فلاسفة ومفكري العصرين الوسيط والحديث من أمثال فولتير Voltaire، ومنتسكيو Montesquieu، وهوارد Howard، وبكاريا Beccaria لكنه يشير لديهم الى معان متنوعة ، فلم يتحدد له مفهوم علمي واضح الا عند مؤسسي المدرسة الوضعية ومن تأثر بهم فيما بعد من أنصار المدرسة التقليدية الجديدة أو غيرها من المدارس الجنائية المعاصرة .

واتجاهات الدفاع الاجتماعي المعاصرة متعددة يضيق المقام الحالي عن تناولها كلها . لكن لا ينبغي أن يضيق عن التعرض لاتجاهين من أهم الاتجاهات فيه وهما مذهب المحامي الايطالي فيليبو جراماتيكا Fillippo Gramatica ومذهب المستشار الفرنسي مارك آنسل Marc Ancel وذلك بقدر اتصالهما بموضوع الجبر والاختيار.

وفي تقديم هذين المذهبين يقرر الدكتور على راشد أن الأستاذ جراماتيكا قاد : «اتجاها جديدا متطرفا ، بل ثوريا في السياسة الجنائية. فقد بلغ من استنكاره لعقوبة الاعدام وايمانه بالاعتبار الواجب للذات الانسانية ، ولو عند المجرم ، حد المطالبة بالغاء جميع العقوبات ، بل والغاء القانون والقضاء الجنائيين ، والاكتفاء في مجال مكافحة الاجرام - ويسميه الخلل الاجتماعي désordre social - بسياسة اجتماعية صرف محورها دراسة شخصية كل « مضاد للمجتمع » antisocial دراسة شاملة على هدى معطيات العلوم التجريبية الحديثة ، لتحديد أسباب سلوكه الشاذ وتقرير المعاملة المناسبة له بهدف علاجه أو تقويمه واعداده للتآلف الاجتماعي .

ونقطة الابتداء في ثورة البروفسور جراماتيكا هي انكاره لفكرة الخطأ أو الذنب ونظرية المسئولية الجنائية المبنية عليها ، فانها معان قضى عليها علم الاجرام الحديث بصورة خاصة . ويجب من ثم اطراح فكرة «الجريمة» ، وفكرة «المجرم»، والاتجاه بأي سياسة جنائية نحو اصلاح المجتمع والدفاع عنه بالوسائل الانسانية الفعالة . ولا فارق في هذا المسعى الاجتماعي الانساني بين الوقاية من الاجرام وعلاج هذا المظهر الخطير من مظاهر الاضطراب الاجتماعي . فالدفاع الاجتماعي لا يفصل بين ظاهرة الاجرام وبين أسبابها . ولئن كانت الوقاية تتطلب الاصلاح

الاجتماعى الشامل بالتدابير والأنظمة السليمة ، فان علاج الجرائم يجب أن يتم عن طريق الاصلاح كذلك ، أى العلاج الطبى والتقويم والاعداد للتآلف الاجتماعى بحسب الأحوال .

فلا جريمة اذن ولا مجرم ولا عقاب كما كانت تقول المدرسة التقليدية ولازالت تردده النيوكلاسية لأنه لا وجود لفكرة الخطأ أو الذنب التى منها اشتقت أو عليها تفرعت كل هذه المصطلحات وما تحمله من الدلالات . بل لا خطورة ولا خطرين ولا تدابير للأمن كما ذهبت المدرسة الوضعية فى رسم سياستها الجنائية ، إن هذه كلها مفردات تنطوى على تجريد الانسان من آدميته ، وتجر حتما الى معاملته على هذا المقتضى ، اما بالاستئصال واما بالاقصاء أو العزل . وانما هو اضطراب اجتماعى ، أقصى ما يوصف به محدثه أنه « مضاد للمجتمع » antisocial ولا ينبغى أن تهدر بسببه آدمية الانسان .

ولكن الأستاذ جراماتيكا يظل يحتفظ فى ثورته بذكرى من كل من المدرستين التقليدية والوضعية . فعن المدرسة النيوكلاسية السجونية يأخذ فكرة الاهتمام بشخص المجرم لمحاولة تقويمه وتأهيله اجتماعياً ، وعن المدرسة الوضعية يأخذ فكرة التدابير ونظرية التفريد الملازمة لها وسيله لبلوغ تلك الغـاية الانسانية ، وأهم من ذلك أنه يأخذ فكرة الاصلاح الاجتماعى العام واجراءات الوقاية السابقة على وقوع الجريمة .

وبالتأمل فى مذهب البروفسور جراماتيكا يتبين أنه يضم تحت شعار « الدفاع الاجتماعى » نظرية متكاملة جديدة وثورية فى ظاهرة الاجرام وسبل مكافحتها . فالجريمة ليست الا أحد مظاهر الاضطراب أو الخلل الاجتماعى ، وعلاجها يكون بالقضاء على مصادر هذا الخلل أيا كانت . ومعنى هذا أن المجتمع وليس الجريمة ولا المجرم هو محور النظام القانونى الذى يجب أن يسعى الى مقاومة وعلاج كل مظاهر الاضطراب الاجتماعى بما فيها الاجرام ، متوسلا بكل ما من شأنه تحقيق هذه الغاية من التدابير الواقية أو الاصلاحية أو العلاجية ، بعيدا عن فكرة العقاب التى ترتبط باعتبارات ميتافيزيائية قضى عليها العلم ، فضلا عن أنه لم يعد لها مجال مادام المحور هو المجتمع وليس المجرم ولا الجريمة .

علىأن البروفسور جراماتيكا فى ثورته هذه يظل يقيم مذهبه فى اطار الشرعية. فهو انما يبنى نظرية فى « قانون الدفاع الاجتماعى » Droit de défense sociale بدلا « من القانون الجنائى » . ومن هنا كان وصف نظريته تلك بأنها « ثورة » فى الفكر الجنائى ، مادام يهدم القانون الجنائى بجرائمه وعقوباته ليقيم علىأنقاضه نظاما قانونيا جديدا . ويصل فى ايمانه بهذا التقنين الجديد فى مجال مكافحة ظاهرة الاجرام ، وكل مصـادر الخلل أو الاضطراب الاجتماعى ، الى حد رسم صورة « مدونة الدفاع الاجتماعى » بالمعنى الصحيح حيث تختفى مصطلحات الجرائم والعقوبات والمجرمين أو حتى « الخطرين »[١] ....

ثم يقول المؤلف عن المذهب الآخر « أحدث مذهب البروفسور جراماتيكا أزمة لدى أنصـار السياسة الجنائية القائمة منذ آواخر القرن الماضى على فكرة الجمع بين التدابير الجنائية الوضعية وبين العقوبة السالبة للحرية بعد اخضاعها لنظرية التفريد . وهى أزمة تشبه من بعض الجوانب ما أحدثته الثورة الوضعية عند أنصار المدرسة التقليدية الجديدة . وكان المستشار مارك آنسل فى فرنسا من أسرع من استشعروا هذه الأزمة وحاولوا الخروج منها . فقد قدر الدوافع الانسانية التى حملت الأستاذ جراماتيكا على الثورة ضد عقوبة الاعدام أو أى تدبير استئصالى ، وعلى مبدأ الانسياق الوضعى فى تفسير ظاهرة الاجرام ، ونظرية الحالة الخطرة المبنية عليه ، ذلك المبدأ الذى جر الدول التسلطية الى اتباع سياسة جنائية تهدر فيها الآدمية . ولكنه من ناحية أخرى لم يقتنع بأن مأساة الانحراف فى تطبيق السياسة الجنائية تستدعى المناداة بالغاء القانون الجنائى جملة وتفصيلا ، فبادر الى صياغة مذهبه تحت شعار « الدفاع الاجتماعى الجديد » بمؤلف بهذا العنوان أصدره فى سنة ١٩٥٤[٢] ....

ومن الناحية الفلسفية يتمسك المستشار آنسل بالمبادىء التقليدية التى أعلنها بكاريا قبل قرنين من الزمان وعلى الأخص مبدأ القانونية فى التجريم ، والارادة الحرة للانسان فى المسئولية الجنائية . وهو يرفض بالتالى مبدأ الجبرية فى تفسير

(١) Filippo Gramatica : Prinicipes de Défense Sociale. Paris 1962.
(٢) Marc Ancel : La Defense sociale nouvelle (un mouvement de politique criminelle humaniste) 2 ed 1966.

ظاهرة الاجرام كما نادت به المدرسة الوضعية وما يجر اليه هـذا المبدأ منطقيا من انكار فكرة العدالة . وفى هـذا يختلف المستشار آنسل بعض الشيء عن المدارس التخيرية (التوفيقية eclectique) التى لا تعمل حسابا فى سياستها الجنائية للجانب الفلسفى ، فتطرح جانبا كلا من فكرة الارادة الحرة للانسان وفكرة الجبرية فى تفسير ظاهرة الاجرام . ولكنه فى تمسكه بتلك المبادىء التقليدية لا يختلط — من ناحية أخرى — بالمدرسة التقليدية الجديدة ، التى أدى انحرافها الفقهى القانونى فى خلال القرن الماضى الى أن أصبحت الجريمة — ككيان قانونى مجرد — هى محور القانون الجنائى ، والى اغفال شخص المجرم اغفالا يكاد يكون مطلقا . فهو اذن يهاجم الفقهية القانونية التى أخرجت القانون الجنائى عن حقيقة وظيفته الاجتماعية ويذكر بأنه فى هذا الفرع من فروع القانون يجب أن يعلو الجانب الاجتماعى على الجانب القانونى[1] » .

وفى مقام الدفاع عن المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى يسلم الدكتور على راشد « بانكار الوظائف الأخلاقية للقانون الجنائى وعدم الاعتراف بغير وظيفته الاجتماعية النفعية وضرورة التفرقة فى رسم السياسة الجنائية بين طائفتى الجرائم التقليدية والقانونية . على أن هذا المفهوم لا يصدق الا بالنسبة للمجتمعات الحضرية التى تعقدت أحوالها الاجتماعية فبرزت فيها المشكلة الجنائية بشقيها أى بظاهرة الاجرام الاجتماعى من ناحية ، وبضرورات التجريم القانونى من ناحية أخرى . والأمر مختلف بداهة بالنسبة للمجتمعات القبلية التى لازال يصدق فى حقها المفهوم التقليدى للقانون الجنائى .... »[2] .

وانكار الوظائف الخلقية للقانون الجنائى هو موضوع النقاش فى الباب الحالى ، أما التفرقة فى هذا الشأن بين المجتمعات الحضرية والقبلية فلايبدو أن ثمة ما يبررها فلسفيا ، وذلك لأن الوظائف الخلقية لهذا القانون لا يمكن عزلها عن مبدأ حرية الارادة ، ولا يتصور أن يتوقف توافر هذا المبدأ — أو عكسه — على نوع المجتمع وهل هو حضرى أم قبلى ....

---

(١) عن بحثه فى « المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى المعاصر » مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يوليه ١٩٦٨ ص ٥٠٦ — ٥١٠ .

(٢) المرجع السابق عدد يوليه ١٩٦٨ ص ٥٢١ ، ٥٢٢ وراجع مؤلفه فى «القانون الجنائى » طبعة ١٩٧٠ ص ٢٢ — ٢٣ ، ٧٣ — ٨١ ، ٢٨٤ — ٢٨٦

كما أنه يبـدو من الناحية الواقعية أن المفهوم الاجتماعى للقـانون الجنائى ــ بالمعنى الذى يدافع عنه المؤلف ــ قد يكون فى بعض الأحيان ألزم للمجتمعات القبلية منه للمجتمعات الحضرية التى قد تكفى فيها الوسائل التشريعية المألوفة لمكافحة الجريمة ، وقد يكون أحيانا الوضع غير ذلك اذ أنه يتعذر وضع قاعدة عامة الا بالقول بأنه ينبغى غالبا الجمع بين العقوبات بالمعنى التقليدى وتدابير الوقاية بمفهومها الاجتماعى فى أى تشريع عقابى حديث . وارتباط التشريع بنتائج البحوث الواقعية أدعى لنجاحه على أية حال من الارتباط مقدما بأية افتراضات نظرية .

وفى نفس الوقت لا ينبغى أن تتصور أن النظرة الانسانية هى من خصائص هذا الاتجاه فى الدفاع الاجتماعى بصورة تفوق غيره من الاتجاهات والمدارس العقابية المختلفة ، بل ان النظرة الانسانية الحقيقية تبدو أقرب غالبا الى جوانب المدرسة النيوكلاسية ، مما هى الى بعض جوانب المدرسة الوضعية الايطالية ، وما ينبثق عنها من مذاهب شتى ، منها بعض اتجاهات الدفاع الاجتماعى فى سياسة الجريمة . وهذا البعض هو بمنأى عن النظرة الانسانية فى غالب الأحيان بمقدار نأيه عن توخى تحقيق العدالة التى تنكر عليها هذه المدرسة أن تكون من الأهداف الفلسفية لوسائل هذه المكافحة أية كانت صيغتها : تدابير وقائية أم عقوبات بالمعنى التقليدى . ولا يكفى فى هذا الشأن أن يقرر أى اتجاه أنه يتوخى جانب الاعتبارات الانسانية حتى نقول انه اتجاه انسانى النزعة بالفعل ، لأن العبرة فى مقام كل سياسة تشريعية هى بالنتائج الأخيرة وبالحلول الفعلية التى يأخذ بها هذا الاتجاه تأسيسا على اعتناق فلسفة معينة دون غيرها .

ومن هذا القبيل مثلا أن هذا النظر للمفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى « يسيغ اللجوء الى عقوبة الاعدام ذاتها فى جرائم الخيانة وما اليها مما يهدد سيادة الدولة من الخارج أو يهدد أسس نظامها الاجتماعى فى الداخل ، بينما تنكر هذه العقوبة فى جريمة القتل العمد حتى لو اقترن بظروف مشددة . فاننا فى هذه الحالة الأخيرة نكون فى المجال الحقيقى للدفاع الاجتماعى بالوسائل الانسانية بينما الأمر فى حالة جرائم الخيانة أو التخريب لا يعدو التحرز لما فيه تهديد سيادة الدولة أو هدم نظامها الاجتماعى ، وأى تدبير يتخذ فى هذا السبيل لا يمكن الا أن يكون

استثنائيا وموقوتا بالظروف الاستثنائية المضطربة التى تجتازها المجتمعات النامية فى مرحلة التحول » ..[١]

وهذا النظر ينكر ــ كما رأينا ــ الوظائف الخلقية للقانون الجنائى ، بما يرتبط بها من وظيفة الردع العام وهى لا تنفصل عنها ، لكنه هاهنا يعود ويعترف ضمنا بصحة نفس هذه الوظيفة الخلقية عن طريق تسليمه بجدوى تشديد العقاب ــ لغاية الاعدام ــ فى طائفة معينة من الجرائم يرى مكافحتها عن طريق هذه العقوبة التى هى فى نفس الوقت غير انسانية ، وغير ملائمة حتى للقتل العمد عندما يكون مقترنا بظروف مشددة ! ... فهذا النظر يمثل ــ بدون أدنى ريب ــ تناقضا فلسفيا واضحا مع نفسه ، وهو تناقض لم يسلم من مثله فيلبوجرسبينى F. Grispigni الجنائى الايطالى المعروف عندما أنكر ــ من قبل ــ صحة وظيفة الردع العام فى الظروف العادية لكنه سلم بصحتها فى الظروف الاستثنائية ، ولنا عودة تفصيلية الى ذلك فيما بعد [٢].

ثم لا بد من كلمة عابرة هنا عن اعتناق التفرقة التى قال بها جاروفالو « بين الجرائم بالمعنى الصحيح ويسميها الطبيعية ، والجرائم المصطنعة التى ليس لها من الاجرام الا مجرد الشكل القانونى . فان هذه الدعوة ــ التى نجد ارهاصات لها عند جيزو عندما نادى بالنظر الى الجرائم السياسية نظرة خاصة ، ثم نلمس صــداها عنــد لانزا الذى لا يرى اجراما حقيقيا الا حيث يكون انتهاك للقيم الأخلاقية ، نعود نحن فنبرزها فى صورة جديدة بالتفرقة بين الجرائم الاجتماعية التقليدية والجرائم القانونية التى قد تكون تنظيمية أو وقائية صرفا » ....[٣]

---

(١) المرجع السابق عدد يوليه ١٩٦٨ ص ٥٢١

(٢) وراجع ما سبق فى ص ٢٥٧ ، ٢٥٨ عن موقف بكاريا من هذا الموضوع ويراعى أنه يسلم بوظيفة الردع العام فهو منطقى مع نفسه ، حين ينكرها جرسبينى بالأقل فى الظروف العادية .

(٣) عن الدكتور راشد المرجع السابق ص ٥٢٥ ، ٥٢٦

وراجع أيضا تقرير المؤلف الي « المؤتمر الدولى السابع لقانون العقوبات » وهو منشور بنفس المجلة (بالفرنسية) عدد يوليه ١٩٦٦ . ويقول فى شأنه ان هذا الموضوع « موضوع عام وخارج تماما عن نطاق الموضوع الذى كان محل بحث المؤتمر ولكن أردنا به بالذات أن نلفت النظر بطريق غير مباشر الى الخلط الذى وقع فيه =

واعتناق هذه التفرقة أمر طبيعى جدا عند جاروفالو لأنه لم ينكر الوظيفة الخلقية للتشريع العقابى ، بل سلم بها بالأقل فى صورة الردع الخاص الذى يقع فى الأســاس من فلسفته العقابية . كما أن هــذا الاعتناق من الطبيعى أن نجد ارهاصاته عند جيزو Guizot وهو معدود من أقطاب المدرسة النيوكلاسية ، التى توفق بين الوظيفتين الخلقية والنفعية للعقوبة عن طريق التوفيق بين مبدأى المنفعة والعدالة على ما سيرد فى الفصل المقبل . كما أن قبول هذه التفرقة أمر طبيعى أيضا عند فنسنزو لانزا Vincenzo Lanza مؤسس المدرســة الانسانية بايطاليا لأنه لا يرى فى الجريمة ســوى أنها عدوان على قاعدة خلقية ، وفى نفس الوقت اجتماعية لها صفة الدوام . فهو يعد بالتالى من دعاة مدرسة العدالة المطلقة فى صيغة مستحدثة ، هذه المدرسة التى تقوم على أقوى تقدير للوظيفة الخلقية للعقوبة عرف حتى الآن بين جميع المدارس العقابية .

أما التسليم بصحة أساس هذه التفرقة بين الجرائم الطبيعية والجرائم المصطنعة — مع انكار كل وظيفة خلقية للتشريع العقابى — فهو أمر جديد يسترعى الانتباه حقا، وذلك لأن هذه التفرقة وثيقة صلة بالتميز بين النواميس الخلقية الطبيعية وبين السياســة العقابية الوضعية . وهيهات أن يستقيم امكان قبول هــذه التفرقة — فى أساسها — مع رفض الوظيفة الخلقية لهذا التشريع فى جوهرها ، ومع القول بأن وظيفته ينبغى أن تصبح — بالأقل فى مفهومه المعاصر فى المجتمعات الحضرية — محض وظيفة اجتماعية ترمى الى حماية الأنظمة السائدة مهما كان مدى ارتباطها بالنواميس الخلقية الطبيعية التى تحميها «الجرائم الاجتماعية التقليدية»، ولاتحميها بداهة « الجرائم القانونية أو الاصطناعية » .

وبعبــارة أخرى ان انكار الوظيفة الخلقية للتشريع العقابى يتضمن انكارا للأساس الفلسفى الوحيد لمثل هــذه التفرقة ان صح قبولها عنــد من يقبلونها وان صحت مزاياها لديهم ... فعلام تستند هذه التفرقة اذا ، وماذا يرجى منها اذا ما أنكرنا الوظيفة الخلقية كأســاس لحق العقاب فى أى مجتمع وفى أى عصر

= المؤتمر والجمعية الدولية الداعية اليه بين طائفتى الجرائم التقليدية والقانونية كما وجدناها مناسبة ملائمة لنعلن فى ذلك الاجتماع الدولى الكبير عن المفهوم الاجتماعى للقانون الجنائى المعاصر » (عدد يوليه ١٩٦٨ ص ٥٢١ ، ٥٢٢) .

من العصور ؟! وبما يؤدى اليه ذلك حتما من اضعاف الجانب القانونى فى وظيفة العقوبة ــ بل محوه كلية ــ لحساب الجانب الاجتماعى !

العقوبة بين جانبيها القانونى والاجتماعى

وهنا لابد أن نضع فى الاعتبار أن اعلاء الجانب الاجتماعى على الجانب القانونى الذى يطالب به أنصار الدفاع الاجتماعى بصورة أو بأخرى ــ أو ينتهى اليه بعض حلولهم خصوصا فى جوانبها المتطرفة ــ أمر لا يمكن أن يمر بغير أن يثير مخاوف جدية لها ما يبررها لدى فقهاء القانون بوجه عام ، خصوصا من ناحية ضرورة الحفاظ على مبدأ حرية الارادة ــ وبالتالى المسئولية الخلقية ــ كأساس فلسفى لحق العقاب فى جميع المجتمعات والعصور ، وما يرتبط بهذا الأساس العام من نتائج محتومة .

وحرية الارادة ليست أساسا فلسفيا لحق العقاب فقط ، بل هى أساس عام لحق الحياة فى أى مجتمع متحرر تنبع حريته من حرية الوجدان والضمير ، قبل أن تنبع من النصوص ومن التفاسير ، وحرية الارادة هذه لا يمكن أن تتكامل الا اذا تحرر الوجدان أولا من أغلاله الرهيبة ، وقيوده المدمرة الكثيرة النابعة من الأثرة ومن الغلو ، ومن الذعر بلا مبرر من كل خطر موهوم ، وقبل كل شىء آخر من الاعتقاد الخاطىء الضار بأنه لا يملك لنفسه نفعا ولا ضرا ، ولا حول له فى مواجهة نوازع هذه الارادة الى الخير أو الى الشر ، والى الصواب أو الى الخطأ .

وفى هذا الموضوع يقرر الدكتور أحمد خليفة « يسعى أنصار بعض مذاهب الدفاع الاجتماعى الى اقامة عدالة جنائية خالصة من الاعتبارات القانونية والخلقية [1] . ولكن العدالة بالضرورة تقوم فى جماعة تعيش فى مستوى عقيدى

---

(١) نقل أحد المؤلفين عن برنز Prins قوله « ان الحياة الاجتماعية فى تعقدها الراهن قد جعلت من الصعب اقامة الدليل على الخطأ كلما حدث ضرر . ولهذا قامت فى القانون المدنى نظريات جديدة تقرر المسئولية بغير خطأ كالمسئولية الشيئية . ومن اجل هذا أيضا تقوم فى القانون الجنائى فكرة الدفاع الاجتماعى التى تقبل أحيانا قيام حق الدولة فى التدخل بغير استناد الى الخطأ والمسئولية ».
وراجع : Emil-Stanislaw : La lutte autour de la reforme du Droit Pénal en Allemagne, Sirez, Paris P. 66.

معين وان جرى عليه التطور . فتحول القانون العقابى الى نظام علاجى لا يمكن أن يتم بغير اعتبار للضمير الاجتماعى ومدى قدرته على هضم هذا التحول . فالجماعة لا تستسيغ عدالة لا تفهمها أو لم ترتق بعد الى مستواها . واذا كان المشرع يصدم الضمير الاجتماعى أحيانا فى قطاعات خاصة من القانون فانه لا يستطيع ذلك ازاء الأسس العامة للقانون . ومن هذه الأسس فى العقيدة العامة ، أن كل انسان لديه قدر من حرية الارادة مهما كان مكبلا بقيود الوراثة والبيئة الا فى حالات خاصة يقربها القانون . ومادام الانسان يتطلب الثناء أحيانا على ما يصنع فانه ولا شك يستحق العقاب على ما يرتكب . فالقانون الجنائى الذى يتولى الدفاع عن المجتمع لا يحل له أن يهدم العقائد التى يقوم عليها هذا المجتمع .

ولا يعترض المعتدلون من أنصار الدفاع الاجتماعى على قيام تعايش سلمى بين الدفاع الاجتماعى والقانون الجنائى[1] . فالدفاع الاجتماعى ، كمذهب فى السياسة الجنائية ، انما يرمى الى الاستفادة من الحقائق العلمية التى تبرزها علوم الجريمة لاعادة النظر فى بعض المشاكل المتصلة بالنشاط التشريعى والقضائى والتنفيذى ازاء الجريمة دون مساس بالقانون الجنائى الذى يجمع شمل القواعد الوضعية التى تسنها الدولة لمكافحة هذه الظاهرة .

ولكن الجناح المتطرف من أنصار الدفاع الاجتماعى ويمثلهم فى الوقت الحاضر جراماتيكا ينادى بالقضاء المبرم على القانون الجنائى التقليدى المبنى على المسئولية. لا مسئولية ولا عقاب . على أن يحل فيصل اللااجتماعية Anti-socialité الذى يحل بالنسبة لكل حالة شخصية على حدة ، على أساس البحث العلمى ، محل المسئولية . ويحل الاجراء التقويمى ازاء الشخصية التى يثبت لا اجتماعيتها محل العقاب . وفى هذا يقول جراماتيكا انه يفضل أن يكون الحديث عن الأنثروبولوجيا لا عن علم الجريمة ، لأنه لا يقبل تعبير الجريمة ويستبدل به « اللااجتماعية » . بل انه لا يعنى بالفعل نفسه بل بالحالة الشخصية لمن صدر عنه الفعل ومدى نصيبها من اللااجتماعية . فاقامة العدالة لا تكون على شىء وهمى كالمسئولية الخلقية ،

---

(١) Jean Pinatel : Bulletin de la Société Internationale de Criminologie 1957 Sem. I.P.19.

بل على التكوين اللااجتماعى للفرد وهى شىء يمكن قياسه بالوسائل العلمية الى حد ما .

ولكن هذا المذهب المتطرف لا يحظى الا بتأييد أقلية ضئيلة . فالقانونية لا غنى عنها لاتخاذ تدابير تفرض قيودا على الحريات والحقوق . واذا محونا القانون الجنائى أصبح اتخاذ هــذه التدابير عنوة وتحكما . القانون الجنائى لا يحمى الجماعة فحسب بل يحمى الفرد من التحكم والاسراف . وقد يكون الالتجاء الى العلماء ضرورة لا يستغنى عنها ولكن القاضى الذى يطبق القانون لا غنى عنه فهو وحده الذى يحكم طبقا للقانون . ومن ناحية أخرى فليس من المقبول احلال البيولوجيا والطب وعلم الاجتماع محل القانون الجنائى مع أن هذه العلوم ماتزال مباحثها غير مؤكدة. وأخيرا فانهذا المذهب يغفلالضمير الاجتماعى الذى يؤمن بالمسئولية والجزاء . وعلى أية حال فانه لا يكفى تغيير الأسماء لتغيير الحقائق ، فان احتجاز شخص فى مكان وتقييد حريته لا يغير من أمره ولا من معنى الجزاء فيه أن يسمى هذا المكان سجنا أو دار صحة أو دار ضيافة(١) .

وهكذا يبدو واضحا أن المذاهب اللاقانونية لا تنسجم وفلسفة التجريم الذى لا يقوم الا فى نطاق القانونية حيث أن قاعدة التجريم فى ذاتها قاعدة قانونية(٢) ».

***

والدفاع عن مبدأ « القانونية الجنائية » بوجه عام ازاء هذا الخطر المباشر من ناحية بعض النظرات الاجتماعية الصرف التى تبناها جانب من دعاة « الدفاع الاجتماعى » لا ينبغى أن يكون عن هذه القانونية كمبدأ مجرد فحسب ، بل أيضا كحقيقة وضعية من زاوية الأساس الذى تقوم عليه وهو مبدأ حرية الارادة

(١) Jean Constant : L'Evolution du Droit Pénal (Revue Internationale de Criminologe et de Polytechnique, vol. 7 No. 3 Génève 1953. 173)

(٢) عن مؤلفه فى « النظرية العامة للتجريم » المرجع السابق ص ٣٢ ــ ٣٤ وراجع فى مذهبى جراماتيكا ومارك آنسل كتاب « السياســة الجنائيــة » للدكتور أحمد فتحى سرور ص ٧٧ ــ ٩٦ ، والدكتور يسر أنور على المرجع السابق ص ٦٨ ــ ٧١ . وراجع فى الدفاع الاجتماعى بوجه عام « مجموعة أعمال الأستاذ الســيد يس عن « حركة الدفاع الاجتماعى والمجتمع العربى المعاصر » بغداد ١٩٦٨

فى ذاته ، ومن ناحية النتائج الجوهرية المترتبة عليه ، والتى تقتضى حماية هذه الحرية التى اذا لم يعرف القانون كيف يحميها الى المدى المطلوب فقد انتهى كل ما يتصل بالوجود الانسانى من مغزى أدبى أو روحى . ولا يغير من ذلك شيئا أن يحمل هذا الخطر المباشر راية الدفاع الاجتماعى الذى لا يمكن تحقيقه على الوجه المطلوب مع الارتباط مقدما بوجهة نظر قد تكون غير سليمة ، وفى نفس الوقت متعارضة مع هذا المغزى .

ثم ان انكار المسئولية الخلقية لا ينطوى على مزية العطف على الجانى كما قد يتبادر الى الذهن ، لأنه فى حقيقته ينطوى على معنى انكار حرية الانسان بوجه عام ومسئوليته ازاء نفسه وازاء مجتمعه بحجة تحقيق حماية المجتمع منه ، لاحمايته هو من احتمالات الافتئات المتنوعة ، وما أكثر ما وقع منها عبر التاريخ باسم مكافحة الجريمة . هذا الافتئات الذى لا يمكن أن يصده أمر آخر سوى الاحساس العام بسمو العدل والفضيلة وبضعة الظلم والرذيلة . وهو احساس عميق نابع عن الاعتقاد الراسخ — فى فطرة كل انسان — بحرية الارادة ، والذى يقوى كلما قوى الاحساس بالحرية ويضعف كلما ضعف هذا الاحساس نفسه .

ثم ان القانونية الوضعية — المرتبطة بمبدأ المسئولية الخلقية — ينبغى أن تكون صدى صحيحا لقانونية أخرى طبيعية مستمدة من أن كل ظواهر الحياة محكومة بقوانين مطلقة سامية من الاتساق والعدالة والاستقامة ... ومن المحال أن نسلخ الحياة الواقعية عن هذه القانونية الطبيعية الا اذا ابتعدنا تماما عن أرض الواقع العملى للتحليق فى سماء عريضة من الوهم الضار باسم الدفاع الاجتماعى .

واذا رفعنا من حسابنا مبدأ هذه القانونية الجنائية فلن نجد لها بديلا سوى تحكم السلطة أو مشاعر الدهماء ، وكلاهما يتضمن من خطر على تحقيق الدفاع الاجتماعى أكثر بكثير مما يتضمن أقوى صور القانونية الجنائية تزمتا وارتباطا بالنصوص الموضوعة . وهذه القانونية مهما قيل فى نقدها فلن يكون هذا النقد الا فى عجزها عن الوصول تماما الى جميع الضوابط الصالحة لتنظيم الروابط الاجتماعية بأسلوب أكثر من غيره نجاحا من الناحيتين الخلقية والاجتماعية .

ولكن هذه القانونية الوضعية ـ مهما كانت قاصرة ضعيفة ـ فانها هى التى ينبغى فى نهاية المطاف أن تساند الحياة الاجتماعية فى أوثق روابطها ، وأولها الارتباط بالمسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله الى مدى أو الى آخر . كما ينبغى أن تساند كل محاولة تسعى الى تحقيق العدل النسبى فى أقصى صوره الممكنة فى عقول الناس ومشاعرهم ... هذه المشاعر التى قد لا تتأثر لدمار مدينة بأكملها نتيجة قوة قاهرة ـــ مثل بركان أو زلزال ـــ مثلما تتأثر لمصرع انسان واحد برىء بيد آثمة غيلة وغدرا .

وهذه القانونية هى التى ساندت عجلة الحضارة فى سيرها الى الأمام منذ أقدم الأزمان الى أقصى احتمالات مستقبلها القريب أو البعيد . ومهما تفاوتت ظروف الزمان والمكان بين انسان الغابة وانسان الحضارة المعاصرة ، فهى التى تحفظ للانسان استقلاله واطمئنانه وترعاهما ، فترعى معهما تطوره الحضارى فى اتجاه أكثر من غيره اتساقا مع النواميس الخلقية الطبيعية ، وبالتالى مع الحياة فى سيرها الى الوفرة والارتفاع بدلا من سيرها الى انحلال وضياع ...

وهى تسير حتما الى انحلال وضياع اذا رسخ فى الأذهان أن الجانى الذى يفكر فى تحقيق نتيجة آثمة معينة ـــ مخالفة لأبسط مبادىء الأخلاق الطبيعية ـــ ويصر عليها ، ويتوصل الى تحقيقها بالفعل بقوة اصراره العجيب لا ينبغى أن يعدمسئولا عنها ، بل ينبغى أن يكون المسئول الأوحد هو قانون السبب والنتيجة، أو ظروف الزمان والمكان ... ، وأن أى اجراء يتخذ معه لا يمت بصلة الى محاولة رد حق مطلوب ، ولا الى تحقيق عدل مرجو بل الى مجرد الدفاع الاجتماعى ـــ على غير أساس خلقى ولا أدبى ـــ كما تدافع الهيئة الاجتماعية عن نفسها ازاء أى وحش مفترس أو أية حشرة ضارة !!...

وهكذا يمكن أن يضيع فى غمار هذا الغلو فى التجريد ليس فقط الاحساس بالمسئولية الخلقية بل ايضا الاحساس بالمسئولية الاجتماعية بوجه عام حتى فى الأمور المحايدة خلقيا ـ اذا صح وجودها ـ هذا الاحساس الذى هو أسمى ما يميز الرجل البالغ عن الطفل الصغير والانسان المتحضر عن الانسان البدائى ، والذى ينبع من وجدان الفرد ، كما ينبع من وجدان المجتمع الذى يعيش فيه

ويتفاعل أبدا معه . ومن هنا كان التضامن وثيقا بين المسئولية الخلقية والمسئولية الاجتماعية ، أو بين مسئولية الفرد ازاء المجتمع ومسئولية المجتمع ازاء الفرد .

بل أن الحرية نفسها — ومعها وجهها المقابل وهو المسئولية الخلقية — يمكن أن تضيع بدءا وبالتدريج عن طريق انكارها ، كما يضيع كل حق عن هذا الطريق . وذلك لأننا اذا سلمنا بوجودها فنحن مطالبون بحمايتها حتى تنمو وتزدهر فتنمو عن طريقها وتزدهر مقومات الحياة الراقية . ومن هنا تصبح مفهومة المطالبة بالمزيد من الضمانات التشريعية اللازمة لحمايتها والا فلا .

وكيف نطالب بهذا المزيد من الضمانات لحرية الارادة حتى تعبر عن نفسها عن طريق تحرير الفكرة والحركة والاجتماع والاعتقاد من أغلال الروح — قبل أغلال التشريع — اذا كنا ننكر وجودها ابتداء ونقول انها محض هراء وخداع حواس ينكره العلم الوضعي ؟! ... واذا كنا نقول ان كل مظاهر سلوكنا الاجتماعي لا يمكن أن تمت بأية صلة الى حرية الارادة لأنها ترجع فى نسبها القريب الى ظروف الزمان والمكان ، وفى نسبها البعيد الى نواميس طبيعية ليس لارادة الانسان المدرك أي دور فى نشاطها ؟! .

وهل بمقدورنا أن ننكر حرية الارادة فى النطاق العقابى وفى نفس الوقت نقرر أنها حقيقة ثابتة فى النطاق الدستورى ، أو الادارى ، أو المدنى ؟! ان الفصل محال بين نطاق وآخر ، وكلما أمعنا النظر مليا كلما وضح تعذر قبول الجبرية فى السلوك الاجرامى ورفضها فى السلوك الادارى أو المدنى .. وكلما وضح ما يترتب على قبول مثل هذه التفرقة التحكمية من نتائج متناقضة هيهات أن تستقيم مع مقومات الحياة القانونية فى أية صورة من صورها ، هذه المقومات التى لا تستقيم فلسفيا وواقعيا بغير « مبدأ المسئولية » الذى هو فى جوهره الروحى والخلقى مبدأ واحد مهما تعددت فيه الآثار والتطبيقات التشريعية .

ولقد قلت فيما سبق ان فكرة الاثم culpabilité ألزم للمسئولية العقابية منها للمسئولية الادارية أو المدنية ، وأنها أوضح فى المقام العقابى منها فى أى مقام آخر لأنه فى المقام العقابى لا يمكن أن تفترض المسئولية ، ولأنها فى نفس الوقت ينبغى ان تقاس على جسامة الاثم فى صورة الخطأ العمدى أو غير العمدى ولا

تقاس على جسامة الضرر ، ولكن فكرة حرية الاختيار ـــ وهى أوسع بكثير من الاثم ـــ تقع بحسب الأصـــل فى الأساس من كل مسئولية قانونية أية كانت تطبيقاتها فى العلاقات الاجتماعية اليومية التى يتدخل القانون فى تنظيمها .

وهكذا يتضح تماما كيف أن الخلاف بين أنصار المسئولية الخلقية ومنكريها أعمق غورا بكثير من أن يكون خلافا نظريا فى أساس المسئولية العقابية وحدها . واذا كان نجاح خطانا فى الحياة يتوقف على صحة المبادىء التى توجهنا فان نجاح خطى التشريع يتوقف على الاجابة الحاسمة الصريحة على هذا التساؤل الخطير وهو تسيير أم تخيير ؟ والبحث عن هذه الاجابة الحاسمة الصريحة سبب واحد من أسباب عديدة تقتضى السير قدما فى دراسة العقل والوجدان ، وكل ما يمت بصلة الى العقل والوجدان ، وذلك لتحديد صلتهما تحديدا صحيحا بنواميس الحياة الروحية والخلقية ، قبل نواميسها فى المادة والطاقة التى اجتذبت أكثر من غيرها اهتمام العلم فى القرنين الماضيين .

حرية الارادة بين العقوبة وتدبير الوقاية

هذا عن الدفاع الاجتماعى عندما يراد به اقرار تدابير معينة قد تتعارض أحيانا مع مبدأ القانونية ومع المسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله ، وهو لحسن الحظ لم يجد نجاحا يذكر على هذه الصورة . ولكن فى أحايين أخرى كان هذا الدفاع الاجتماعى سندا لا يخلو من قيمة لاقرار بعض تدابير الوقاية التى لا تمس فى شىء مبدأ « القانونية الجنائية » ، ولا مبدأ المسئولية الخلقية كأساس للمسئولية الجنائية . ومن ذلك مثلا نجد أن تشريعنا العقابى يأخذ ببعض تدابير الوقاية هذه لكن بوصفها عقوبات أصلية أو تكميلية أو تبعية بحسب الأحوال ، وتحقيقا لنفس الأهداف التى تستهدفها تدابير الوقاية .

ومن ذلك مثلا الوضع تحت مراقبة البوليس بالنسبة لبعض الجرائم أو بعض الجناة ، والتدابير التقويمية للأحداث فانها من صور تدابير الوقاية لأنها لاتستهدف بصفة أصلية ايلام الحدث ، ولا صلة مباشرة لها بمسئوليته الخلقية . بل تستهدف بحسب الأصل حمايته من تأصل الانحراف حتى لا ينقلب منحرفا بحكم العادة أو الوسط بعد أن كان منحرفا بحكم الصدفة . ومنها أيضا التدابير الوقائية التى

يأمر بها قانون الاجراءات الجنائية قبل المجانين وذوى العاهــات العقلية مثل ايداعهم بالمستشفيات سواء كان جنونهم سابقا على الجريمة أم طارئا بعدها .

والشارع المصرى لم يكن فى اقراره هذه التدابير معبرا عن رغبة الابتعاد عن الأساس التقليدى للمسئولية الجنائية وهو مذهب حرية الاختيار ــ الى مدى أو الى آخر ــ ، بل كان مجاريا غالبية الشرائع الحديثة التى رأت فيها اجراءات أمن مفيدة لا تعارض حقيقى بينها وبين العقوبات المألوفة . فلا يعتبر اقرارها فيه انحيازا لفلسفة عقابية معينة بقدر ما هو انحياز لصالح أمن الجماعة فى دفع خطر الجريمة .

يؤكد ذلك أنه أقر بعض هذه التدابير بوصفه عقوبات فى الوقت الذى لم تكن تتضمن فيه الا معنى العقوبة عن طريق ايلام المتهم . ثم ظهرت وظيفتها كتدابير وقاية فيما بعد . فهى اجراءات مركبة اندمجت فيها فكرة ايلام الجانى مع فكرة الدفاع الاجتماعى . أو هى عقوبات بحسب أصلها التاريخى وتدابير وقاية بحسب نظرة المدرسة الوضعية الايطالية اليها .

وهذا القول يصدق أيضا على مراقبة البوليس التى أخذت بها الثورة الفرنسية بقرار صادر فى ١٩ فنتوز من السنة ١٣ من الثورة ، ولم تكن تعاليم المدرسة الوضعية قد ظهرت بعد ، لكن هذه المدرسة الأخيرة أيدتها ودافعت عنها بعد أن كانت قد نفذت فعلا فى فرنسا لمدى عشرات من السنين وانتقلت منها الى ايرلندا ثم الى انجلترا منذ سنة ١٨٧١ بالنسبة للمفرج عنهم مؤقتا وفى كثير من حالات العود .

كما يصدق هــذا القول على حظر الاقامة ، واغلاق المحلات العمومية ، والمصادرة فى بعض صورها ... فهذه كلها عقوبات بحسب أصلها وقد عرفتها الشرائع على هذا الوصف ، ثم تطورت وظيفتها مع الوقت فأصبحت تغلب فيها وظيفة الوقاية على وظيفة العقوبة ، بعد أن كانت عقوبات خالصة فيما مضى .

ولعل هذه الحقيقة تبرز المعنى الذى أراده ايتين دى جريف E. De Greeff أستاذ الأنتروبولوجى الجنائى بجامعة لوفان ببلجيكا من قوله بأن الاصطلاحات

المختلفة التى يراد لها أن تحل محل اصطلاح المسئولية تحمل نفس دلالتها من الناحية النفسية ، لأنه فى مقام التطبيق العملى لا مناص من البحث أولا فى مدى تكيف الجانى مع ظروفه الاجتماعية قبل وزن الخطورة المنسوبة اليه ، وهو اعتبار يؤدى بالضرورة الى البحث فى مدى شعوره بالمسئولية عن سلوكه الاجرامى (١) .

ومن ثم فان بعض الجنائيين مثل جان بيناتل Pinatel وهرزوج Hersog يرى عدم وجود فارق بين الاثم والخطورة الاجتماعية وذلك « استنادا الى أنه لم يعد ثمة فارق بين الاجراء الذى يتخذ لمواجهتهما ، سـواء كان عقوبة أم تدبيرا احترازيا ، اذ أنهما يهدفان الى اصلاح الجانى واعادة ادماجه فى المجتمع . غير أن هذا القول غير صحيح ، فلكل من الاذناب (الاثم) والخطورة غرض وموضوع مختلف .

ويعرف الاذناب بأنه : «مجموعة الظروف التى على أساسها يمكن لوم الشخص لسلوكه المخالف للقانون » ، أو بعبارة أخرى « مجموعة الظروف الشخصية للمسئولية » (٢) . ويعرفه دى أسوا De Asua بأنه « امكان العقاب عن الفعل الذى ارتكب فى ظروف طبيعية ، فهو يتطلب الاسناد كشرط لا بد منه » (٣) ويتطلب الاذناب ثلاثة عناصر : ١ ـ صلة نفسية بين الفاعل وبين الواقعة الاجرامية تتحقق فى صورة قصد أو فى صورة خطأ ، ٢ ـ أهلية جنائية capacité penale ولا يتطلب لتوافرها سوى القدرة على التميز أو الادراك ، ٣ ـ عمل ارادى طبيعى ، ويقصد بذلك أن تكون ارادة الفاعل قد وجهت على نحو طبيعى الى العمل أو الامتناع .

أما الخطورة فهى حالة état واذا كانت الحالة الخاصة بالانسـان هى ذاته الا أن الخطورة فى هذا المقام يجب أن يقصد بها معنى واسع يشمل ليس فقط

---

(١) De Greeff : La Notion de Responsabilitè en Anthropologie Criminelle. Rev. Dr. Pen. Crim. 1931 P. 445.

(٢) ديلوجو ، La Culpabilité ص ١١٦ فقرة ١٩٧

(٣) La Systematisation de d'état dangereux P. 361.

الظروف الخاصة بالشخص ذاته بل أيضا الظروف التى تربطه بالوسط المحيط به ، فهى لا تقتصر على الاعتبارات العضوية أو النفسية المتعلقة بالفرد ولكنها تشمل أيضـا ما يحيط به من فقر وبطالة وظروف عائلية .. الخ وبالتالى فان الخطورة لا يمكن أن تعرف فقط بأنها حالة أو ظرف نفسى للفرد اذ أنها فى تكوينها تضم أيضا الظروف الخارجية عن الشخص .

وأهم سمة مميزة لحالة الخطورة أنها غير ارادية ، فغالبا تكون العوامل المؤدية لها مقطوعة الصـلة تماما بارادة الفـرد ، كالمرض والظروف البيئية غير المؤاتية وما الى ذلك ، وحتى اذا كان بعض هذه العوامل يعتمد أساسا فى نشأته على سلوك ارادى كالسكر مثلا ، الا أن القانون يعتد بحالة الخطورة فى ذاتها دون الاهتمام بأسبابها . واستقلال حالة الخطورة عن الارادة لا يجعلها توصف بأنها مخالفة للقانون أى غير مشروعة ، اذ أن القانون يهتم بالأفعال الانسانية الارادية ، بل ان هذا السبب ذاته ــ أى كونها غير متعلقة بالارادة ــ يستبعد وصفها بأنها غير أخلاقية .

ولهذا يتعين القول بأن الاذناب والخطورة أمران مختلفان فى موضوع وغرض كل منهما ، فتقدير الاذناب يتم بمراعاة ما حدث فى الماضى ويهتم بالخطر أو الضرر الذى حدث فعلا ، أما تقدير حالة الخطورة فيراعى فيه ما سيحدث فى المستقبل واحتمالات الضرر أو الخطر التى يمكن أن تحدث[1] » .

* * *

ولهذا فان الرأى السـائد حاليا ــ مع تسـليمه بضرورة الافادة من مزايا النظامين معا ــ يفضل الاحتفاظ لكل منهما بوظيفته الخاصة ، مبقيا لتدابير الوقاية وظيفتها الأصلية وهى مواجهة الحالة الخطرة بذاتها ، والتى قد تكشف عنها الجريمة أو غير الجريمة بتحقيق رسالة الردع الخاص للجانى ، وللانسان الخطر على المجتمع ولو لم تقع منه جريمة معينة بعد ، سواء بابعاد خطره على صورة ما أو بتقويمه ،

(١) ديلوجو ، المرجع السابق ، ص ١٢٩ ، ١٣٠ ، فقرة ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ عن « العود الى الجريمة والاعتياد على الاجرام » ١٩٦٥ للدكتور أحمد عبد العزيز الألفى ص ١٣٤ ، ١٣٥

فلا دور لها فى تحقيق معنى العدالة ولا فى وظيفة الردع العام ، ولا صلة لها بمبدأ المسئولية الخلقية .

كما يميل نفس هذا الرأى السائد أن يبقى للعقوبة وظيفتها فى مواجهة الجريمة بمفهومهـا التقليدى المعروف عن طريق تحقيق وظيفتى الردع العـام والخاص معا ، بالاضافة الى ارضاء شعور العدالة عن طريق القصاص من الجانى بوصفه حكما مختارا ومسـئولا خلقيا على النحو الذى رسخ فى الأذهان منذ القـدم وان تباينت الوسائل الى حد بعيد بين الماضى والحاضر ، بالنظر الى تسرب المبادىء الانسانية الحديثة الى أساليب العقاب الى حد لم يكن مألوفا فيما مضى .

ولهذه الاعتبارات فان ثمة اتجاهات حديثة ترى أنه لا ينبغى الجمع بالنسبة للمجرم الواحد بين العقوبة وبين تدبير الوقاية لتعارض الأهداف ، والأقيسة ، والأسس الفلسفية التى يقوم عليها كل من النظامين . فليس من المستحسن لديها أن يقضى على المتهم الواحد بالعقوبة وبالتدبير الوقائى فى وقت واحد مهما تعددت الجرائم المسندة اليه ، ومهما جاز تعدد العقوبات التقليدية عليه . وقد أوصى بعدم الجمع بين العقوبة وتدبير الوقاية مؤتمر لاهاى فى سـنة ١٩٥٠ ، ثم مؤتمر روما فى سنة ١٩٥٣ . كما نص على ذلك صراحة قانون سويدى صادر فى سنة ١٩٣٧ ، وانجليزى Griminal Justice Act صـادر فى سنة ١٩٤٨ ، ويونانى صادر فى سنة ١٩٥٠ .

أما القانون المصرى فيبدو أنه يجيز لغاية الآن الجمع بالنسبة للمتهم الواحد بين بعض العقوبات بالمفهوم التقليدى وبعض تدابير الوقاية بمفهومها الحديث ، بل انه يوجب ذلك فى بعض الأحيان ، مثل ايجاب الحكم على المتهم بالحبس وبالوضع تحت مراقبة البوليس بالنسبة لبعض صور العود الى التشرد والى الاشتباه .

هذا وقد كان لتدابير الدفاع الاجتماعى بوجه عام ــ سواء أكانت تنكر الاختيار أم تسلم به ــ بريقها الشديد فى أوائل هذا القرن خصوصا عند بعض دعاة المدرسة الوضعية الايطالية . ولكن يبدو أن هـذا البريق قد خفت كثيرا فيما بعد عنـد ارتطام بعض تطبيقاتها بالواقع العملى فى أمور ظهر فيها تفوق

الاتجاهات الحريصة على توفير قدر أوفر من الضمانات للانسان فى وجه احتمالات الافتئات المتنوعة التى يمكن أن يقف فى وجه بعضها الاتجاهات التى جاء بها تقدم الحضارة فى شتى مجالات التجريم والعقاب منذ أواخر القرن الثامن عشر لغاية الآن .

ويمكن القول بأن « الدفاع الاجتماعى » ــ حتى بصرف النظر عن مدى ارتباطه بفلسفة معينة فى شأن الجبر والاختيار ــ لا يصلح بوصفه قاعدة عامة لأى تشريع عقابى ناجح ، وان كان قد يصلح فحسب لاستلهام بعض التدابير الوقائية فى اطار مبدأ القانونية ، وذلك خصوصاً فى شأن بعض فئات من المجرمين الشواذ ومعتادى الاجرام . لذا نجد مثلا أن تقنين زانارديلى Zanardelli الايطالى الصادر فى سنة ١٨٨٩ وضع على أسس نيوكلاسية وليس على أساس هذه المدرسة الوضعية ، ومثله تقنين سنة ١٩٣٠ . ولا نعلم تشريعاً جنائياً واحداً أمكن فيه لتدابير الدفاع الاجتماعى أن تسحق فى طريقها مبدأ حرية الاختيار والمسئولية الخلقية للانسان على النحو الذى يريده الجناح المتطرف لهذا الدفاع .

الفصل الثالث

التسيير والتخيير
فى المدرسة التقليدية الجديدة

المبحث الأول

أساس حق العقاب
فى هذه المدرسة

بين تطرف المدرستين التقليدية والوضعية الايطالية تقع آراء المدرسة « التقليدية الجديدة » أو « النيوكلاسية » Ecole Neo - Classique ومن أهم أقطابها جيزو Guizot بمؤلفه عن « عقوبة الاعدام فى الجرائم السياسية [1] » (١٨٢٢) ، وجوفروى Jouffory بمؤلفه فى « القانون الطبيعى [2] » (١٨٣٠) .

(١) Traité de la Peine de Mort en Matière Politique.
(٢) Traité de Droit Naturel.

ومن أقطابها أيضاً العالم روسى Rossi بمؤلفه «فى القانون الجنائى» (١٨٢٩)[1] ، وشارل لوكاس Charles Lucas ، ودى بروجلى De Broglie ، ومولينيه Molinier ، وأورتولان Ortolan ، وجارو Garraud ، وجارسون Garçon ، وكوزان Cousin ، وهم أصحاب مؤلفات متنوعة فى القانون الجنائى وفى علم العقاب ، وذلك بالاضافة الى عدد ضخم من خيرة الفقهاء وعلماء العقاب فى بلجيكا وألمانيا وايطاليا وغيرها ...

وتقوم هذه المدرسة على مبدأ حرية الاختيار لدى الجناة ولكنها تذهب الى أن هذه الحرية غير مطلقة ولا متساوية عند جميع الأشخاص . فأما أنها غير مطلقة فلأن هذه الحرية هى قدرة مقاومة الدوافع والميول المختلفة ، وهذه القدرة مقيدة بما جبل عليه الانسان من طباع وما وجد فيه من ظروف . ومصادر الارادة البشرية يتعذر حصرها سواء أكانت ترجع الى الوراثة أم الى البيئة أم الى تكوينه الروحى ، ولكنها فى نفس الوقت قيود تقيد من حريته فى الاختيار . فاذا كان الانسان مسئولا أدبيا فليس الى المدى المطلق الذى يستثير الشك ، ويتعذر فيه الاثبات .

وأما أن هذه الحرية غير متساوية عند الكافة فلأنها تتفاوت باختلاف الميول والنزعات من انسان الى آخر ، بل باختلاف الأزمنة والملابسات عند الشخص الواحد ، لكنها تترك للأشخاص مجالا متفاوتا للاختيار بين نقيضى الخير والشر ، أو بين الفضيلة والجريمة ، فضلا عن مدى اختلاف الادراك بشرط أن يكون الجانى اعتياديا ولمثله يتوجه أى شارع وضعى بالخطاب .

فمذهب هذه المدرسة هو محاولة لايجاد توازن علمى بين الحرية والجبرية ، لأنها تسلم بدور حرية الارادة فى توجيه السلوك الاجرامى بمقدار ما تسلم بدور كافة العوامل الأخرى وبدون الارتباط مقدماً بتغليب دور بعضها على البعض الآخر . وقد انبثقت عنها عدة اتجاهات توفيقية آخذة فى التزايد ويغلب على جميعها طابع النظر العلمى الواقعى الذى بدأته المدرسة الوضعية .

(١) Traité de Droit Pénal.

وقد نجحت طريقة هذه المدرسة فى منع المغالاة والحيلولة دون التعصب الأعمى لأى من المدارس السابقة ، ولذا فان آرائها توجه الى مدى واضح الحلول التشريعية فى بلاد كثيرة لما يميزها من اعتدال واضح يطبع آرائها بروح محايدة بعيدة عن التحيز لفلسفة الحرية المطلقة فى الاختيار كما هى بعيدة فى نفس الوقت عن التحيز لفلسفة القدرية المطلقة .

التوفيق بين مبدأى المنفعة والعدالة

ويستند بعض أنصار هـــذه المدرسة الى فلسفة امانونيل كنط Emm. Kant (١٧٢٤ ــ ١٨٠٤) وبخاصة ما يتصل بتعريفه للأمر المطلق Categorical Imperative « الذى يستمد منه تعريفه للقانون بأنه مجموع الظروف التى تعمل فيها الارادة الحرة لفرد مع ارادة حرة لفرد آخر تحت قانون الحرية الشاملة . فأساس القانون هو أن يتصرف الفرد على الوجه الذى يمكن أن يكون قاعدة عامة للجميع .

والحرية عنده هى القيمة الخلقية العليا ، وبغيرها يصبح القانون الخلقى مدعاة للسخرية ، وهو حق طبيعى للانسان لا منحة ، اذ للانسان فى أعماقه بحكم طبيعته قدرة على الاختيار أسمى ولا شك من قانون السببية الذى يحكم الظواهر الطبيعية[١] .

ويرتبط كنط على ذلك أن الانسان فى ذاته غاية ، ولا يمكن أن يكون وسيلة لأى شىء ، وأن وجود القوة السياسية مرهون بالحاجة الى تأكيد حق كل فرد مع تحديده بحقوق الأفراد الآخرين ، ولهذا انتقلت السلطة الى الدولة . فالدولة حارس القانون وليس لها أن تتدخل فى نشاط المواطنين بل ان وظيفتها فحسب هى ضمان تمتع المواطنين بحقوقهم[٢] » .

ومن ثم فان كنط يقيم حق العقاب ــ لا على أساس من المنفعة التى تعود على الهيئة الاجتماعية ــ من وراءه ــ كما رأينا عند بكاريا وبنتام ، وكما يذهب

(١) راجع : George De Vecchio : Philosophy of Law. Washington 1935 P. 112.
(٢) عن « النظرية العامة للتجريم » المرجع السابق ص ١٢٩

سائر أنصار المدرسة التقليدية ـ بل على أساس من محاولة تحقيق العدالة المطلقة ، وهى تقتضى عنده العقاب كمقابل حتمى لحرية الارادة التى دفعت الجانى الى سلوك سبيل الجريمة بصرف النظر عن فكرة المنفعة .

يؤكد ذلك المثل المعروف الذى يضربه كنط عن « الجزيرة المهجورة » والذى يقول فيه : « افرضو أن جماعة من الناس تعيش فى جزيرة ما ، وعلى وشك أن تنفض وتهجر هذه الجزيرة ، فقبل أن تهجرها ينبغى أن تنفذ آخر حكم بالاعدام صدر فيها رغم أن هذا التنفيذ عديم الجدوى بالنسبة للجماعة لأنها على وشك أن ينفض شملها . ويجب أن ينفذ حكم الاعدام لأنه يوجد قانون خلقى سام يبغى العقاب » . ويقصد كنط بهذا المثل ابراز قوة الاحساس بشعور العدالة فى ضمير أى مجتمع مجردا عن أى شعور آخر ومرتبطا بفكرة النواميس الخلقية التى تشعر الجماعات أيضا بوجودها ، بصرف النظر عن مصدرها وعن مدى صلتها بالقيم السائدة ، وان كان كنط يربط بينها وبين مذهبه فى العدالة المطلقة . هذا وقد تعرضنا لفلسفة كنط بوجه عام فى أكثر من موضع سابق خصوصا من ناحية اتصالها بمبدأ حرية الارادة[1] .

ويلاحظ أنه لا يوجد تعارض حقيقى بين مبدأى المنفعة والعدالة سواء فى معناهما المطلق أم النسبى . فالعدالة والمنفعة تقومان معا على قاعدة المسئولية الخلقية وحرية الاختيار ويمكن بسهولة التوفيق بينهما فلسفيا وفى الشرائع الوضعية . والى هذه الحقيقة فطن بسرعة أنصار هذه المدرسة التقليدية الجديدة واتخذوها أساسا لفلسفتهم العقابية .

فمن أحسن ما قام به رجال هذه المدرسة النيوكلاسية أنهم جمعوا بين فكرة العدالة وفكرة المنفعة الاجتماعية ، وكلتاهما تقوم على أساس من التسليم بأن الجانى ـ بحسب الأصل ـ حكم مختار ، ولذا فالعقوبة تقوم أساساً على قاعدة

(١) راجع ما سبق عنها فى الباب الرابع ص ١١٦ ، ١١٧ ، وفى الباب الخامس ص ١٧٤ ــ ١٧٨ ، وفى الباب السابع ص ٢٢١ ــ ٢٢٣

العدالة ، وترمى الى تحقيقها ، لكنها ينبغى أن تكون مقيدة بحدود منفعتها ، فليس للمجتمع أن يعاقب بما يتجاوز حدود العدالة ولا الضرورة فى نفس الوقت .
Pas plus qu'il n'est juste, pas plus qu'il n'est necessaire.

وهكذا منعت المغالاة فى وظيفة الردع العام أو الخاص ، التى اتسمت بها المدرسة التقليدية ، وفى نفس الوقت لم تقف من أيهما موقفا منكرا ولا عدائيا كما فعلت المدرسة الوضعية الايطالية خصوصا فى بعض أجنحتها المتطرفة .

وقد وصلت هذه المدرسة بسبب اعتدالها بين الجبرية والحرية الى حلول موفقة كثيرة ، خصوصا فى شأن نفى المساواة فى حرية الاختيار بين جميع الجناة ، وبالتالى الى ايجاد حالات كثيرة من المسئولية المخففة تبعا لتفاوت حرية الاختيار لدى الجناة ، وبصرف النظر عن تساوى الأضرار أو عدم تساويها .

وهذه المسئولية المخففة تفترض حرية اختيار مخففة بدورها . وتخف حرية الاختيار دون أن تمحى تماما فى بعض صور الاكراه المعنوى والنفسى ، وفى بعض حالات الأمراض العصبية والنفسية التى تهبط بقدرة أصحابها على مقاومة نوازع الشر دون أن تقضى على هذه القدرة قضاء مبرما . وبعبارة أخرى أنه اذا كانت فكرة الاثم والمسئولية الخلقية تقع فى الأساس من حلول هذه المدرسة الا أن هذه المسئولية الخلقية نسبية تتفاوت فى مداها وتخضع لكثير من الاعتبارات الموضوعية والشخصية التى لا محل للمنازعة فيها أو للشك فى مدى تأثيرها فى سلوك الجانى .

ولا ريب أنه يعود الى هذه المدرسة كثير من الفضل فى انتشار أنظمة التخفيف العقابى التى من صورها نظام الأعذار القانونية ، والظروف القضائية المخففة ، ووقف التنفيذ ، والعفو التنفيذى والقضائى ، بالاضافة الى انتشارأنظمة التفريد العقابى التى أصبح لها صداها الواضح فى جميع الشرائع الحديثة ، حتى وان تنوعت الصور والتطبيقات . وكلها تفترض فى الجانى حرية الاختيار ، وان كانت تفترض فيها أنها حرية مقيدة بقيود طبيعية واجتماعية كثيرة وفى نفس الوقت تتفاوت بين الجناة تفاوتا ضخما بما ينبغى أن يرتبه التفاوت من آثار محتومة فى سياسات الشرائع بوجه عام .

المبحث الثانى

موقف الفقه العقابى الحديث

من هذه المدرسة

موقف « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات »

لعل أبرز تعبير عن اتجاهات هذه المدرسة التوفيقية يتجلى فى موقف «الاتحاد الدولى لقانون العقوبات » L'Union Internationale de Droit Pénal الذى أسسه منذ سنة ١٨٨٠ ثلاثة من الجنائيين المعروفين وهم البلجيكى أدولف برنز Adolphe Prins ، والهولندى فان هامل Van Hamel ، والألمانى فون ليست Von Liszt .

هذا وقد عقد هذا الاتحاد سلسلة من المؤتمرات الدولية بدأت فى سنة ١٨٨٩ حاول خلالها التوفيق بين المدارس المتنافرة . ومن صور هذا التوفيق — فى تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيفى :

١ — « تأثر الاتحاد الدولى المذكور بالمدرسة التقليدية فأبقى للعقوبة صفتها كجزاء لا كمجرد تدبير وقائى كما يرى أنصار المدرسة الوضعية دون أن يقيدها بغاية واحدة بعينها . لهذا فقد أعلن هذا الاتحاد أن للعقوبة أغراضا متعددة تختلف باختلاف الأحوال وهى : التخويف أو الاصلاح أو الاستئصال . كما أبقى على العقوبةوالتدابير الواقية معا كنظامين لكلمنهما وظيفته المستقلة . ومن جهةأخرى، وكرأى أصيل ، أعلن الاتحاد الدولى مبدأ « تفريد تنفيذ العقوبة » اذا صحت هذه العبارة من جانبنا ، بحيث يراعى فى تنفيذ العقوبة ظروف كل محكوم علية ، مع مراعاة تصنيف المحكوم عليهم الى فئات تبعا لماهية العوامل التى دفعتهم الى ارتكاب الجريمة .

٢ — وتأثر أقطاب هذا الاتحاد بتعاليم المدرسة الوضعية من حيث الاستعانة بالمنهج العلمى الذى يقوم على المشاهدة والتجربة . وتأثروا كذلك بما أعلنته المدرسة الوضعية من أهمية التدابير المانعة التى تتخذها الجماعة للحد من تأثير العوامل الاجتماعية التى تدفع البعض الى الاجرام . وسلموا مع المدرسة الوضعية

بفكرة تفريد العقوبة ، وان كانوا قد أضافوا اليها فكرة تفريد تنفيذ العقوبة على نحو ما أوضحنا . والى جانب هذا فقد أقر أقطاب الاتحاد الدولى فكرة الخطورة الجنائية (أو الحالة الخطرة) وسلموا بامكانية تطبيقها ولكن فى نطاق معين حصروه فى الأشخاص الذين تكشف عن خطورتهم الاجرامية ســوابقهم القضائية أو نقصهم العقلى أو النفسى أو الخلقى ، ومن أمثالهم المدمنون على السكر والمخدرات ، والمشردون . وسلم هؤلاء الأقطاب بامكانية التدابير الواقية قبل هذه الفئة من الخطرين حتى ولو لم يكونوا قد أجرموا بعد ، اكتفاء بما يكشف عن حالتهم الجنائية الخطرة من الشواهد سالفة الذكر .

ومن ناحية أخرى فقد تأثر أقطاب الاتحاد الدولى للقانون الجنائى بما نادت به المدرسة الوضعية من تصنيف المجرمين الى فئات استنادا الى تصنيف العوامل التى تدفعهم الى ارتكاب الجرائم ، وان كان هؤلاء الاقطاب قد أبرزوا فى تصنيفهم أصالة واستقلالا ...

ولم يسلم أقطاب الاتحاد الدولى بما يراه أنصار المدرسة الوضعية من حيث:

١ ــ وجود مميزات جسدية أو عضوية تميز المجرمين عن غيرهم ٢ ــ ولا من حيث امكانية اتخاذ التدابير الواقية ضد شخص لم يرتكب جريمة بعد بحجة أنه ذو شخصية تنطوى على خطورة جنائية . ٣ ــ ولا من حيث المناداة بدمج العقوبة والتدابير الجنائية فى نظام واحد ، بل أبقى أنصار الاتحاد الدولى على كل منهما كنظام مستقل له ما يبرره من اختلاف فى الوظيفة ...

وبهذا يكون الاتحاد الدولى والمدارس التى خلفته وواصلت رفع لواء تعليماته ومبادئه قد وفق فى الحد من تطرف كل من المدرستين التقليدية والوضعية ، بأن أخذ من كل مدرسة أفضل تعليماتها ، فحقق بذلك أساسا عمليا أرسى عليه السياسة الجنائية ، وان كان بعض أفكاره ما زال محل منازعة من جانب أنصار المدرسة الوضعية مثل فكرة الجمع بين العقوبة كوسيلة للردع وتحقيق العدالة

والتدابير الوقائية كوسائل لاصلاح الجانى وعلاجه ، أو لاقصائه عن الجماعة حسب درجة خطورته الاجتماعية[١] » .

* * *

ويقرر أيضا الدكتور أحمد عبد العزيز الألفى فى هذا الشأن : « أن فلسفة الاتحاد ارتكزت على دعامتين رئيسيتين : أولاهما أن مهمة قانون العقوبات هى الكفاح ضد الجريمة باعتبارها ظاهرة اجتماعية ، وثانيتهما أن على قانون العقوبات والتشريعات الجنائية مراعاة النتائج التى تسفر عنها الدراسات الانتروبولوجية الاجتماعية[٢] .

واذا كانت هاتين الدعامتين تدلان بوضوح على الاتجاه الوضعى للاتحاد ، الا أنه مع ذلك رفض باصرار الأخذ بالحتمية كما نادى بها أنصار المدرسة الوضعية ، لقوله انه من المستحيل اثباتها كما أنه من المستحيل اثبات حرية الارادة ، فان مبدأ السببية يفقد مدلوله فى غمار الأسباب المتغايرة اللانهائية ويضيع فى التيه الذى يقع فيه مبدأ الحرية [٣].

لذلك فقد طالب الاتحاد رجال القانون بالأ يغرقوا فى نطاق الأفكار الفلسفية، بل عليهم التسليم جدلا بالشعور الداخلى للفرد بحريته ـــ سواء كان هذا الشعور حقيقة أم مجرد وهم فانه أمر لا يهم ـــ اذ أن لهذا الشعور أهمية قصوى فى عمليات التكيف الاجتماعى . ولهذا المنحى الذى أخذت به المدرسة التوفيقية ميزتان ، فهو يتجنب الخوض فى المبادىء الفلســفية التى نادى بها الوضعيون وخصومهم ، ويمكن من ناحية أخرى من مراعاة متطـلبات الدفاع الاجتماعى التى تعتبر فى نظر أنصار هذه المدرسة الأساس الصحيح لحق لعقاب ...

وتسلم نظرية الدفاع الاجتماعى ، وفقا لمدلولها الأول الذى قال به رجال الاتحاد الدولى بالحرية النسبية للأفراد ، غير أنها ليست مبنية على أساس المفهوم الميتافيزيقى لحرية الاختيار ، فهى تعرف الارادة بأنها العمليات التى تجعل الشخص

---

(١) عن مؤلفه فى « القاعدة الجنائية » ص ٢٢٧ ـــ ٢٢٩

(٢) Bulletin de L'Union Internationale de Droit Pénal, 1889, P. 4.

(٣) Prins : Science pénale et Droit positif, Bruxelles, 1899, P. 159.

يقرر أن يفعل أولا يفعل ، أن يتصرف أولا يتصرف ، فهى المحدد المباشر للتصرفات دون دخول فى تفاصيل تهدف الى معرفة هل هذه الارادة حرة أو تخضع لمبدأ السببية[1] .

ولا تتطلب هذه النظرية فى قانون العقوبات أن يرمى الى ضمان العدالة المطلقة ، ولهذا لا يشترط أن يكون قانونا تكفيريا أو رادعا ، بل يجب أن يراعى فقط حالة الخطورة التى عليها المتهم . وكان برنز يقصر حالة الخطورة أولا على المجرمين العائدين ، ثم اتسع نطاقها حتى شمل غير الأسوياء والمجرمين المعتادين والمحترفين[2] .

ويترتب على الأخذ بالحالة الخطرة وفقا للنظرية الأولى للدفاع الاجتماعى ثلاث نتائج رئيسية : أولاها أن الاعتداد بها يستتبع بالضرورة التسليم باصطلاح المجرم الخطر . وبالفعل أثرى هذا الاصطلاح العديد من التشريعات الجنائية أكثر من اثرائه للفقه ، فقد تضمنته تشريعات كثيرة مثل القانون البولندى الصادر سنة ١٩٣٢ اذأخذ باصطلاح المجرم غير القابل للاصلاح ، والقانون البرتغالى لسنة ١٩٣٦ الذى تكلم عن المجرم الصعب الاصلاح ، والقانون الايطالى لسنة ١٩٣٠ تضمن أحكاما عن المجرم بالميل . وثانى هذه النتائج ، ضرورة الأخذ بفكرة العزل Ségrégation أو الابعاد بالنسبة للمجرمين الخطرين ، اذ أن ربط مفهوم الحالة الخطرة بالدفاع عن المجتمع يؤدى منطقيا الى هذه النتيجة حتى يمكن وضعهم خارج دائرة الاضرار ، ولو استمر هذا العزل أو الابعاد طوال الحياة ، ما دامت حالة الخطورة باقية . وثالثها ضرورة تطبيق نظام العقوبات غير المحددة المدة ، اذ أن الاجراء الذى يتخذ حيال المجرم الخطر لا يحدد وفقا للمعايير الخلقية بالمقابلة للجريمة المرتكبة ، بل يستهدف ضمان الدفاع عن المجتمع بابعاده ما ظل خطرا ، وعلى أن يترك البت فى الافراج عنه لسلطة ادارية طبية اجتماعية[3] .

---

(١) **Franz Dupont** : Les degrés de la volonté criminelle et l'état de recidive, Bruxelles, 1906, P. 38.

(٢) **Jimenez de Asua** : La systematisation juridique de l'état dangereux, Le probléme de l'état dangereux, Melun, 1954, P. 356.

(٣) **Marc Ancel** : Les doctrines nouvelles de la défense sociale Rev. Dr. Pén. Crim, 1951-52, P. 50.

وقد كان لمبادىء « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات » أثرها الواضح فى كثير من التشريعات الوضعية ولا سيما فى بلجيكا ، فصدر بناء عليها قانون ٢٧ نوفمبر سنة ١٨٩١ الخاص بمكافحة التشرد والتسول ، وقانون ١٢ مايو سنة ١٩١٢ الخاص بحماية الطفولة ، كما يعتبر قانون الدفاع الاجتماعى المتعلق بالشواذ والمجرمين المعتادين الاقرار الرسمى لهذه المبادىء . وقد صدر فى ضوء هذه المبادىء قانون الابعاد الانجليزى فى سنة ١٩٠٥ الذى استبدل بقانون منع الجريمة فى سنة ١٩٠٨ ، والقانون الأرجنتينى لسنة ١٩٢٢ الذى قضى بابعاد الخطرين الى جنوب البلاد ، وبعض قوانين الولايات الأمريكيـة كقانون ولاية نيويورك لسنة ١٩٢٦ الذى نص على ايداع بعض فئات المجرمين لمدى الحياة وقوانين ولاية الينوى ومتشجان ومينسوتا ونيويورك سنة ١٩٥٠ التى تنص على تطبيق أحكام مماثلة بالنسبة للمجرمين الجنسيين الخطرين[١] » .

ويقرر نفس المؤلف أيضا « أن انصار حرية الارادة يرون أن الجانى مهما ثقلت الدوافع التى تضغط على ارادته تظل باقية لديه القدرة على أن يميز بين الخير والشر وبين الصواب والخطأ ، وأن أى رد فعل من المجتمع لا يراعى هذه الحقيقة لا يكون مخالفا للعناصر الأولية للعدالة فقط بل مجافيا للمنطق والمعقول[٢] . ولا يعنى القول بحرية الارادة انها تتحدد بعيدا عن كل مؤثر اذ أن الانسان اذا ما واجهته مؤثرات متعددة بعضها يدفعه الى العمل والبعض يرغبه عنه فسيظل دائما له القدرة على الاختيار . وفى ذلك يقول جيملى Gemelli أن الانسان اذا ما واجهته مؤثرات مختلفة فانه لا يتصرف كالحيوان الذى تجىء ردود أفعاله

(١) عن مقاله الآنف الاشارة اليه فى « المجلة الجنائية القومية » عدد يولية ١٩٦٥ ص ٢٩٠ — ٢٩٢
هذا وقد انتهى منذ سنة ١٩٢٣ نشاط « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات » وحلت محله منذ سـنة ١٩٢٤ « الجمعية الدولية لقانون العقوبات » بباريس Association Internationole de Droit Pénal التى تزاول حاليا نفس نشاط الاتحاد فى خدمة التشريع العقابى ، وهى — مثله — تتخذ موقفا محايدا من المدارس العقابية المتعددة ، فى اطار من محاولات التوفيق بينها بصرف النظر عن أسسها الفلسفية ، وذلك للوصول الى تعزيز التضامن الدولى لمكافحة الجريمة على أسس علمية عصرية ، وهى نفس الخطة السائدة عند جمهور الفقهاء المعاصرين .

(٢) Gousenberg, Culpabilité pénale et morale, Rev. Dr. Pén Crim. 1950, P. 493.
Cité par Delogu : La culpabilité dans la théorie générale de l'infraction. 1949, P. 66.

تلقائية ، بل على العكس يتصرف بطريقة ايجابية فيختار الطريق الذى يسلكه من بين عدة طرق تعرض أمامه . ولكل طريق المؤثر الذى يغرى الانسان باتباعه ، وهو فى اختياره لهذا الطريق لا يخضع تلقائيا لقوة المؤثر بل لاختياره هو ..

ومما يؤيد ذلك أن جميع المحاولات التى بذلت لتحرير قانون العقوبات من فكرة حرية الاختيار لم يقدر لها النجاح . ففى مشروع القانون الذى وضعه فرى Ferri سنة ١٩٢١ أخذ فيه بالمسئولية القانونية بدلا من المسئولية الأدبية ، فنص فيه على أن : « الفاعلين والشركاء مسئولون قانونا عن الجريمة الا اذا كان هناك سبب يبيح الفعل » . وبالرغم من ذلك فقد اعترف المشروع بالمساهمة المعنوية فى الجريمة وبالاكراه، وبأن التدابير الاحترازية ذات الصبغة العقابية لاتتخذ حيال المجانين والضعاف عقليا اذا كانوا لا يستطيعون السيطرة على تصرفاتهم ، ولا شك أن ذلك يتضمن الاعتراف بحرية الاختيار التى يراد انكارها . ومن المعلوم أن هذا المشروع بقانون لم يصدر ، واعترف القانون الايطالى الحالى بحرية الاختيار .

ورفض قانون العقوبات السوفيتى الصادر فى أول يناير ١٩٢٧ فكرة حرية الاختيار واستبدل العقوبات بتدابير للدفاع الاجتماعى لا يقصد بها لا الردع ولا القصاص ، غير أنه وقع فى التناقض لأن المادة ١١ منه نصت على أن الأشخاص المسئولين هم الذين يتصرفون « بادراك أى يقدرون نتائج تصرفهم ويرغبون فى هذه النتائج » . أى أنها تعترف بحريتهم فى اختيار التصرف الذى يقدمون عليه . وقد عاد هذا القانون فنص سنة ١٩٣٦ على العقوبات الى جانب التدابير الأخرى .

كما أخذ مشروع القانون الكوبى الذى وضعته لجنة برئاسة أورتيز Ortez بالمسئولية القانونية غير أنه وقع فى ذات التناقض ، ولذلك فقد استبدل بمشروع آخر اعترف بحرية الاختيار ، الا أنه فى فبراير سنة ١٩٣٦ ووفق على قانون الدفاع الاجتماعى الذى أخذ بالمسئولية القانونية ، غير أنه وقع أيضا فى نفس التناقض ، وفى اكتوبر من نفس العام أوقف العمل بهذا القانون ...[1] »

---

(١) عن رسالته فى « العود الى الجريمة والاعتياد على الاجرام » ١٩٦٥ ص ٩٣ ــ ٩٦

وفى الواقع ان الاتجاه التوفيقى بين الجبر والاختيار كما ساد فى الشرائع الحديثة ساد فى الفقه الحديث أيضا . وفى تأييده يقرر الأستاذ جارو Garraud — أحد أنصار هذا الاتجاه — أن « ثمة وجهتين ينبغى التميز بينهما لحل مشكلة حق العقاب ، ثم ينبغى بعدئذ ادماج احداهما فى الأخرى لتعيين شروط هذا الحق ورسم حدوده : وهما الناحية الاجتماعية أو الموضوعية والناحية الشخصية أو الفردية . فمن الناحية الاجتماعية يملك المجتمع حق العقاب لأن للمجتمع حق الدفاع عن نفسه كما للفرد . والعقوبة هى السلاح اللازم للمجتمع فى نضاله لتثبيت دعائم النظام العام . ومن الناحية الفردية تعتبر العقوبة عملا من أعمال العدل سواء بالنسبة لمن توقع عليه أم بالنسبة لمن يشاهدون توقيعها .

على أن العقاب كعمل من أعمال الدفاع الاجتماعى لا يجوز أن يكون عملا من أعمال العدل الا اذا أنزل بشخص مسئول لأن المسئولية هى أساس حق العقاب وهى التى تبرر توقيعه . فمن قارف جريمة لا يعاقب لأنه كان يمكنه فحسب أن يسلك مسلكا آخر غير مقارفة هذه الجريمة ، بل لأنه كان يتعين عليه أن يسلك غير هذا المسلك . وبالتالى فان فكرة الواجب والمسئولية الأدبية هى قاعدة الارتكاز لحق العقاب ، وهذا أمر لا يحتاج الى دليل ، لأنه لا يستطيع الانسان أن ينازع فى ضرورة العقوبة القانونية .

والمجتمع الذى يعاقب يمارس وظيفة يعين شروطها ونطاقها ناموس «التضامن الاجتماعى » ، هذا الناموس الذى يتضمن واجبات المجتمع نحو الفرد وواجبات هذا الأخير نحو المجتمع . فحين يبدأ واجب المجتمع منذ ولادة الانسان فانه لا ينتهى الا بعد موته ، ويبدو فى مظاهر شتى أخصها الرعاية الاجتماعية التى تبذل الى الطفل والشاب والشيخ . فواجب الفرد هو الخضوع لشروط الحياة المشتركة وأن لا يفعل بالغير ما لا يريد أن يفعله الغير به . فكلما وقع فعل ارادى ضار بأحد الأفراد فهذا الفاعل يسأل عنه اجتماعيا .

ولا ينبغى أن يفلت من تطبيق ناموس التضامن والمسئولية الاجتماعية هذا سوى الأفعال التى لا صله للارادة بها ، والتى يمكن وصفها بأنها عوارض كما

لو سقطت شجرة بتأثير الريح وجرحت أحد المارة . وحتى يقوم كل فرد بما يفرضه عليه من واجب طبيعته كشخص اجتماعي ينبغى أن يكون فى امكانه ادراك ما يفعله فان كان معتوها يحيا غريبا عن نفسه وغيره أو اذا كانت لا تتوافر له الشروط العادية المطلوبة للحياة — من الناحية الطبيعية أو من ناحية وظائف الأعضاء — فلا ينبغى أن يعد مسئولا اجتماعيا .

ولتعيين فكرة المسئولية وتحديدها ينبغى النظر اليها من ثلاث نواح : ناحية المسئولية الأدبية أو المعنوية وبمناسبتها يجرى البحث فيما اذا كان الانسان مسيرا أم مخيرا ، على أنه من المحقق أن الانسان لا يسأل أدبيا الا عن الأفعال التى يقارفها عن ارادة وحرية . ثم هناك المسئولية الطبيعية أو العقلية وهى تتوقف على حالة مراكز الأعصاب التى تسيطر على الوظائف النفسية . وأخيرا هناك المسئولية الاجتماعية وهى متصلة بخطر الجانى على الهيئة الاجتماعية ، هذا الخطر الذى يتكون من عنصرين : طبيعة الفعل الذى قارفه وهو يمثل العنصر المادى ، وشخصية مقارفه وهى تمثل العنصر الشخصى . وتتحقق المسئولية الاجتماعية بثبوت اجرام الفاعل وخطره معا .

ولا ريب أن المسئوليتين الأدبية والطبيعية هما أساس حق العقاب . فالمسئولية الأدبية يفترض وجودها عند الانسان الطبيعى الذى يعيش فى ظروف عادية وهى المبرر للعقاب من ناحية العدل ، لأن دائرة العقاب مقيدة بالأفعال التى تصدر عن علم وعن ارادة وبالتالى بالأشخاص الذين بلغوا النمو الكافى ، والذين تؤدى مراكزهم العصبية وظائفها بطريقة عادية . فالأطفال الى سن معينة والمعتوهون غير مسئولين من الناحية الطبيعية ، وينبغى على هذا النحو اخراجهم عن دائرة العقاب . فمن ناحية الأطفال يمكن اتخـــاذ تدبير من تدابير التربية والتهذيب ، ومن ناحية المعتوهين يمكن اتخاذ تدابير الأمن ، أما العقوبة كما نفهمها فلا ينبغى أن تنزل على هاتين الفئتين غير المسئولتين .

وفيما يتعلق بالمسئولية الطبيعية ينبغى على المشرع الذى يعين الجرائم ويحدد عقوباتها أن يعنى بتقدير العقوبة بحسب جسامة خطر الجانى على الهيئة الاجتماعية، وكذلك الشأن بالنسبة للقاضى الذى يوقع العقوبة فى حدود القانون . وينبغى

أن تكون عنايتهما بذلك أكثر من عنايتهما بجعل العقوبة مناسبة لمسئولية الجانى من الناحية الأدبية . فرب قدر قليل من المسئولية الأدبية يقابله خطر شديد كما هى الحال بالنسبة لبعض الأشخاص المعتادين على الاجرام ، أو لبعض الأشخاص المنحرفين الذين لا يملكون من قوة المقاومة ما يمكنهم من التغلب على ميولهم الشريرة . ورب قدر يسير من الخطر يقابله قدر جسيم من المسئولية الأدبية ، كما هى الحال بالنسبة لبعض مجرمى الصدفة الذين قد يكونون بحسب وراثتهم وتربيتهم ومركزهم قادرين على مقاومة دوافعهم نحو الجريمة ... »(١)

ويلاحظ كيف أن جارو يربط فى هذه الفقرة الأخيرة بين جسامة المسئولية الأدبية وجسامة العقوبة فيطالب أن تتناسب العقوبة من ناحية شدتها مع جسامة هذه المسئولية التى لا تمثل وحدها مدى جسامة الخطر الذى قد يمثله الجانى على الهيئة الاجتماعية . وجسامة خطر الجانى لا ينبغى أن تختلط مع جسامة الضرر الذى سببته الجريمة للمجنى عليه فان هذا الضرر سواء أكان ماديا أم أدبيا ، وحالا أم مستقبلا ، اعتبار موضوعى مستقل عن جسامة العقوبة التى ينبغى أن تقاس على جسامة الخطأ الصادر من الجانى بمقدار ما يكشف عن خطورة هذا الجانى على الهيئة الاجتماعية . أما الضرر الذى لحق المجنى عليه فله دوره فحسب عند تقدير التعويض المدنى لا عند تقدير العقوبة بمعرفة الشارع أو القاضى.

أما ما يثيره الفقيه جارو من أن المجرم المعتاد الاجرام يتمتع بمسئولية أدبية أدنى من المجرم البادىء ــ بصرف النظر عن مدى خطورته على الهيئة الاجتماعية ــ فهذه مشكلة محل نقاش جدى حتى بين أنصار هذه المدرسة التوفيقية التى أصبحت تضم فى الواقع جملة مدارس ذات اتجاهات متنوعة قد لا يجمعها سوى ضابط مجرد محاولة التوفيق بين شتى الاعتبارات الكثيرة الدقيقة التى ينبغى مراعاتها عند محاولة رسم سياسة ناجحة للتجريم والعقاب مستمدة من أسس واقعية علمية .

* * *

(١) Garraud : Traité théorique et Pratique de Droit Pénal Francais T. I No. 42.

وفى تأييد نفس هذا الاتجاه فى محاولة التوفيق بين الجبر والاختيار بوجه عام يقول الدكتور محمد مصطفى القللى : «طال الجدل والأخذ والرد بين دعاة المذهبين السابقى الذكر ، وتشعبت حولهما النظريات المختلفة كما قدمنا . ولكل من المذهبين نصيب من الصحة ، وانما الذى يعاب على كل منهما التغالى فى وجهة نظره ، والحقيقة وسط بينهما . فمن التغالى الخاطىء أن يقال بأن الانسان يأتى تصرفاته بارادته وحدها وأنه هو الحكم المطلق . فالدوافع المختلفة شخصية وغير شخصية لها بلا شك تأثير فى ارادته وحملها على سلوك طريق آخر .

كذلك بالعكس من التغالى أن يقال بأن الانسان يأتى تصرفاته تحت حكم الدوافع والعوامل المختلفة وأن ارادته ما هى الا منفذة لحكم هذه العوامل وأوامرها . فالأصل أنه مادام عاديا فى تكوينه العقلى فانه يميز النافع والضار وأن ارادته تستطيع ولو الى حد ما أن تقاوم الدوافع نحو الطريق الضار ، واذن فمتى قصر فى هذه المقاومة يعد ملوما وبالتالى يستحق الجزاء .

ثم انه من الخطأ أن تتناسى الشعور العام فى نفوس الناس وهو أن المجرم مادام سليما فى تكوينه العقلى يجب أن يجازى على جرمه . هذا الشعور بوجوب اقامة العدل وعقاب الجانى زاجر له قيمته سواء بالنسبة للجانى أو بالنسبة لغيره من الأفراد . ومن الخطأ أن يشعر المجرمون بأنه قد زال عن الجريمة صفة الذنب ، وعن العقوبة صفة التكفير والجزاء ، وأن يعتقدوا أنهم سيعاملون كمرضى تتخذ معهم وسائل لا تحط من قدرهم أو تشينهم فى عيون الناس الآخرين ، وانما ترمى الى مجرد اصلاحهم والعناية بأمرهم .

على أنه من جهة أخرى مع التسليم بانعدام مسئولية بعض المجرمين أو تخفيفها لما فى عقولهم أو نفوسهم من شذوذ أو ضعف فليس هناك ما يمنع من اتخاذ وسائل الاحتياط اللازمة للوقاية من شرهم كما ينادى بها أصحاب المذهب الواقعى (أى الوضعى) .

لهذا كله نجد أن كلا من المذهبين قد تطور وسلم أنصاره بشىء مما يقول به المذهب الآخر . ولهذا رأى بعض العلماء الجنائيين أن من المصلحة التوفيق

بين تلك المذاهب والنظريات المختلفة ، بأن تترك الخلافات الجدلية بين النظريات جانبا ، وأن تتضافر قوى سائر المشتغلين بالمسائل الجنائية بغض النظر عن الأصول الفلسفية التى يدينون بها ، فى سبيل الوصول الى حلول عملية ناجحة فى كبح الاجرام[1] » ...

وفى تأييد نفس هذا النظر يلاحظ الدكتور السعيد مصطفى السعيد « أن المتيقن فى هذا الشأن هو اعتقاد الجمهور فى حرية الارادة وأن الانسان حر فى أعماله ، وعليه أن يقدر نتائجها ويختار منها ما يراه صالحا على أن يقدم عنه حسابا . وفى هذا الاعتقاد مصلحة كبرى للجماعة فى كونه يحفز الأفراد الى محاولة انتهاج السبيل القويمة وتجنب سبيل الجريمة . ثم ان فى التسوية بين العاقل والمجنون فى المسئولية (حسبما تذهب اليه المدرسة الوضعية الايطالية) قضاء على فكرة العقوبة وتجريدا لها من أحد أغراضها الرئيسية وهو زجر غير المجرم ما دامت ستتخذ ضد أشخاص لا يفقهون معنى الزجر ، وبذلك تنقلب الى مجرد اجراء للوقاية من شخص المجرم ، ويستتبع ذلك تغير الشعور نحو الجريمة فى ذاتها ، فبدلا من أن يكون شعور استنكار لفعلته ، يصير عطفا ، وفى هذا من الخطر على مصلحة الجماعة ما فيه .

والواقع أن فى كل من المذهبين كثيرا من التغالى فى ناحية ، وفى كل منهما وجه من الصحة . فمن التغالى أن يقال ان الانسان هو الحكم المطلق فى تصرفاته ، وان ارادته حرة مطلقة فى تكييف أعماله ، فمما لا شبهة فيه أنه يخضع لكثير من المؤثرات والدوافع التى تختلف باختلاف الأشخاص والظروف . ومن ناحية أخرى من التغالى أن يقال ان الانسان فى أعماله المختلفة ليس الا مجرد آلة مسخرة وليس لارادته دخل فى توجيه أعماله ، فهو يحتفظ بقدر من حرية الارادة يستطيع أن يغالب به الدوافع التى تدعوه الى ارتكاب الجريمة ، فاذا ما ارتكبها كان ملوما بالقدر الذى يستحق عليه الجزاء .

وهذا القدر من حرية الاختيار ، وهو يختلف باختلاف الأشخاص والظروف ، يكفى لتأسيس المسئولية الجنائية على أساس المسئولية الأدبية ، كما يكفى لتبرير

(1) عن « المسئولية الجنائية » صفحة ١٧ ــ ١٩

العقوبة من حيث العدالة . فاذا امتنع الاختيار فلا محل للمساءلة . وهذا لا يمنع من اتخاذ ما يلزم من التدابير ضد من يرتكب الجريمة من فاقدى الادراك ممن يبدو منهم الخطر على مصلحة الجماعة ، على أن يكون مقصودا بها منعهم من فعل الشر ، وأن تكون خالية من معنى العقوبة[1] » .

ولهذا النظر أصوله فى الشرائع العقابية المعاصرة كما قلنا ، وهى فى جملتها لا تتطلب ـ لتوافر المسئولية ـ مجرد اسناد الجريمة اسنادا ماديا الى صاحبها ، وسواء أكان هذا الاسناد المادى مفردا أم مزدوجا[2] ، بل تتطلب فيها أيضا توافر الاسناد المعنوى ، أى اسناد السلوك الاجرامى الى انسان متمتع بحرية الاختيار ولو جزئيا الى جانب تمتعه بالادراك أو التمييز ولو جزئيا . فاذا انتفى الاختيار أو الادراك فلا مسئولية ، ومن باب أولى اذا انتفى كلاهما . وذلك حتى فى الشرائع ذات الصبغة الماركسية التى كانت تعتبر الجريمة نتاج النظام الرأسمالى كما يقول كارل ماركس ، والتى أصبحت فى اتجاهاتها الحديثة تميل ـ على ما لاحظه الأستاذ سافيكى Sawicki عميد كلية الحقوق بجامعة وارسو ـ تتجه بشكل واضح نحو آراء المدرسة النيوكلاسية فى تمسكها بمفهوم المسئولية وفقا لخصائصها الأصلية القائمة على الاسناد وعلى الاثم[3] .

بعض انصارها من الايطاليين

هذا وقد أصبح لهذه المدرسة النيوكلاسية أنصارها حتى فى ايطاليا موطن المدرسة الوضعية ، حيث ظهر عدد من كبار الجنائيين الذين يميلون الى عدم التحيز الى فلسفة الحرية المطلقة فى الاختيار ، وفى نفس الوقت الى عدم التحيز لفلسفة القدرية المطلقة ، وان كانت تتميز آراؤهم بطابع علمى واقعى لا يختلف كثيرا عن طابع المدرسة الوضعية ذاتها .

(١) عن « الأحكام العامة فى قانون العقوبات » ص ٣٨١ ، ٣٨٢

(٢) راجع ما سبق فى ص ٩٠ ـ ٩٤ عن الاسناد المادى أو السببية فى التشريع الوضعى .

(٣) Session d'Etude de Srasbourg sur la responsabilité pénale. Rev. Dr. Pen. Grim. 1958-59 P. 858.

ومن هؤلاء نذكر الأساتذة أليمينا Alimena فى مؤلفه عن « حدود المسئولية الجنائية ودرجاتها »[1] (١٨٩٤) ، وكرنفالى Carnavale فى مؤلف عنوانه «مدرسة عقابية ثالثة للقانون الجنائى فى ايطاليا[2] » (١٨٩١) . وتتميز مدرستهما برفض بعض المبالغات التى قال بها لومبروزو عن التكوين الطبيعى لبعض الجناة ، وتلك التى قال بها فرى عن الدور الكلى للعوامل الاجتماعية فى صناعة المجرم والجريمة .

ونذكر منهم أيضا مؤسسى « المدرســة الفنية القانونية »[3] من أمثال الأساتذة ساباتينى Sabatini وماسارى Massari وروكو Rocco وهم واضعو قانون العقوبات الايطالى الصادر فى سنة ١٩٣٠ وقد اتجهوا فيه الى ما يغاير تماما آراء لومبروزو وفرى ، واستعادوا الأساس التقليدى للمسئولية الجنائية وهو حرية الاختيار بصفة أصلية .

ولم ينكر هؤلاء الوظيفة النفعية للعقوبة فى الردع العام ، لكنهم لم يغفلوا فى نفس الوقت ما أشارت به المدرسة الوضعية من العناية بتنويع العقاب طبقا لفئات الجناة ، ومن العناية بالتدابير الوقائية للجريمة . وطريقتهم تعد أصدق تعبير عن الفقه الجنائى المعاصر الذى لا يزال يحاول جاهدا التوفيق بين أصول المدرستين التقليدية والوضعية ، وهو فى الواقع أقرب الى فقه المدرسة التقليدية منه الى فقه المدرسة الوضعية .

فهذا الفقه لا ينكر حرية الاختيار كبمدأ أساسى يقع وراء المسئولية الجنائية وفى نفس الوقت يسلم بجدوى البحث المتواصل الواقعى فى العوامل الكامنة وراء السلوك الاجرامى بوجه عام ، حتى ولو انتهى التسليم بهذه العوامل الى التسليم بوجود قيود كثير لا يستهان بها ترد على هذه الحرية .

وهذه القيود تقتضى مرونة ضخمة من جانب الشارع والفقيه والقاضى فى تفهم مدى هذه المسئولية ، وفى تحديد رسالة العقاب فى وظيفة الردع العام

---

(١) Alimena, I limiti della responsabilita penale.

(٢) Carnavale, Una terza scuola di diritto penale in Italia.

(٣) Scuola tecnico — giruridica.

والخاص معا . كما تقتضى مرونة لا تقل ضخامة فى قبول تدابير كثيرة بعضها قديم وبعضها الآخر جديد قد يتضمن معنى عقاب الجانى كما قد يتضمن معنى الوقاية من الجريمة ، ومن الحالة الخطرة التى قد تتكشف عنها الجريمة ، وغير الجريمة من اعتبارات متنوعة . ولهذا الفقه صداه فى الشرائع المعاصرة بصور تتفاوت فى مدى قوتها ووضوحها . كما أن له صداه فى قرارات وتوصيات المؤتمرات الجنائية الدولية ، وفى نشاط الجهات المعنية بالقانون الجنائى وشتى فروعه .

موقف جرسبينى من مبدأ حرية الارادة

وهذه المرونة نجدها مثلا فى آراء العلامة فيليبو جرسبينى F. Grespigni (توفى فى سنة ١٩٥٧) وهو يعد من أنصار المدرسة الوضعية الايطالية لكنه ــ بحسب تقدير الدكتور عبد الفتاح مصطفى الصيفى الذى يعرض هذا الاتجاه فى جملته ــ «يحاول أن يرسم حدودا لاتجاه جديد داخل اطار المدرسة الوضعية يؤكد فيه بعض الأسس التى قامت عليها هذه المدرسة ، ويفتح فيه باب التخلى عن التعصب لكل ما أعلنته فينادى بامكانية التسليم ببعض المبادىء التى تنادى بها المدارس الأخرى فى حدود معينة . ويطلق على هذا الاتجاه تسمية « الاتجاه الفنى ــ العلمى » L'Indirizzo Tecnico-Scientifico فهو اتجاه « علمى » لأنه لا يؤسس على أفكار فلسفية ، وانما يؤسس على ما يخلص اليه العلم . كما أنه « فنى » لأنه يشير الى أن وظيفة العقوبة ليست اعادة التوزيع على أساس أخلاقى وانما هى مجرد وسيلة لغاية ، فهى أداة تستخدم أحسن استخدام طبقا لقواعد فنية تجعلها أهلا لتحقيق غايتها ، دون النظر فى ذلك الى الجوانب الفلسفية أو الجوانب الدينية التى تقوم عليها العقوبة[1] .

وتتحصل النقاط الرئيسية التى يستند عليها هذا الاتجاه « الفنى العلمى » ــ حسبما أوضح الفقيه جرسبينى ــ فيما يلى :

١ ــ التمسك بقصر وظيفة العقوبة أصلا على المنع الخاص ، أى على تقويم الجانى واصلاحه حتى لا يعود الى اتكاب الجريمة مرة أخرى ، دون صرفها الى

(١) Florian : La parte generale del diritto penale, Milano 1934
Grispigni : Diritto penale italiano P. 105 SS.

المنع العام ، ويتحفظ الفقيه جرسبينى فيضع شرطا لهذه الوظيفة وهو أن تكون ظروف استخدام العقوبة ظروفا عادية . أما اذا كانت الجماعة تجتاز ظروفا استثنائية ، كحرب أهلية أو كحرب مع دولة معادية ، فالمنع الخاص فى مثل هذه الظروف يحول دون أن تحقق العقوبة غايتها من الدفاع الاجتماعى ، لهذا يجب أن تعدل وظيفتها بحيث تصبح أداة صالحة لتحقيق المنع العام ، وذلك باخافة الكافة منها حتى لا يقدموا على الاجرام فى ظروف تركز الجماعة فيها جهودها لانهاء هذه الحرب الأهلية أو لكسب الحرب مع العدو .

والى جانب هذا يعلن الفقيه جرسبينى أن تعاليم المدرسة الوضعية لا تحول دون الجمع بين وظيفتى المنع الخاص والمنع العام للعقوبة فى الظروف العادية . فالمنع الخاص كما أسلفنا القول ينصرف الى اصلاح الجانى حتى لا يعود للجريمة ثانية ، وهذا هو محور فلسفة المدرسة الوضعية ، بينما ينصرف المنع العام الى الجانب الأخلاقى للعقوبة ويتمثل فى اشباع شعور الجماعة بالعدالة ، فضلا عن انصرافه الى اخافة الكافة لكى لا يقدموا على ارتكاب جريمة من نفس النمط . ولدى جرسبينى أنه يشترط لكى نجمع بين هاتين الوظيفتين للعقوبة أن يتحقق الجانب الأخلاقى أو الاجتماعى للعقوبة بطريقة « موضوعية » لا شخصية . لهذا يؤثر هذا الفقيه وصف « اعادة توزيع العدالة بطريقة موضوعية » بأنها « اعادة توزيع له طبيعة قانونية — اجتماعية » retribuzione giuridico-sociale . وذلك لأن سلوك المجرم يتعارض مع قاعدة من القواعد الأخلاقية تعارضا يترتب عليه أثر قانونى يتمثل فى اخضاع المجرم لأحد الاجراءات قسرا . يسلم جرسبينى بامكانية الجمع بين وظيفتى العقوبة لأن فى اعادة التوزيع موضوعيا ما يتضمن ردعا عاما من شأنه أن يؤكد للعقوبة صفتها كوسيلة دفاع عن الجماعة .

٢ — كما يسلم جرسبينى بأن الاتجاه الفنى — العلمى الذى أشرنا اليه يدخل فى عداد أنواع العقوبات ، ذلك النوع من العقوبات الزاجرة ، دون الاكتراث عما يراه أنصار المدرسة التقليدية من أن هذا النوع من العقوبات ذو طبيعة أخلاقية شخصية (لا موضوعية) ، ودون الاكتراث بقولهم أنه نتيجة لاعتناق مبدأ حرية الاختيار الذى لا تسلم به المدرسة الوضعية ، اذ أن هذا القول من

جانب أنصار المدرسة التقليدية يجب ألا يقف حجر عثرة في سبيل الالتجاء الى العقوبات الزاجرة اذا كان الدفاع الاجتماعي يستدعيها ، أو اذا كان سعينا وراء البحث عن وسيلة أكثر جدوى لتقويم المجرم يستدعي الالتجاء اليها .

٣ — ويؤكد جرسبيني أن الاتجاه الفني — العلمي يقف موقفا ثابتا لا يتزحزح عنه بالنسبة لفكرة الخطورة الاجرامية باعتبار الجريمة — ولا شيء غيرها — هي الجانب المفترض لهذه الخطورة . وفي سبيل ذلك يوضح جرسبيني الفرق بين عناصر الحكم على شخصية ما بأنها خطرة ، وعناصر وصف شخص ما بأنه مجرم . فالخطورة تستند الى الأفعال غير الأخلاقية الصادرة عن الشخص (وقد نصت المادة ١٣٣ ق ع ايطالي على عناصر الخطورة الاجرامية) ، بينما يستلزم وصف شخص ما بالاجرام أن ننظر الى ما صدر عنه من جرائم .

٤ — وقد أعلن جرسبيني أن من الأوفق عدم اقتحام المجالات الفلسفية بحثا عن سند فلسفي للمسئولية الجنائية (وهو مبدأ الجبرية لدى أنصار المدرسة الوضعية) . وفي هذا ينهج جرسبيني نهج القطب الثاني للمدرسة الوضعية وهو العلامة جاروفالو الذي اكتفى برأي وسط أعلن فيه أن ارادة المجرم تحد منها العوامل المختلفة دون أن تعدمها اعداما تاما وبدون التحيز لمذهب فلسفي معين .

٥ — ويعلن جرسبيني أن الاتجاه الفني — العلمي لا يحول دون الأخذ بالعقوبة الزاجرة الى جانب التدابير الواقية بحيث تطبق الأولى على فئة من المجرمين لا سبيل الى تقويمهم الا بها ، بينما تطبق التدابير الواقية على مجرمي فئة أخرى لا تجدي العقوبة شيئا في اصلاحهم وتقويمهم ، أي في المنع الخاص ...

٦ — ويرى جرسبيني أن الاتجاه الفني — العلمي لا يمانع في الاتجاه الى التدابير المقيدة للحرية اذا كان المقصود منها فقط هو دراسة شخص الجاني ولا غرض آخر سوى هذه الدراسة ، وذلك لأن من شأن ذلك أن نقف على بيانات تفيد في تحديد حالته الاجرامية وتعيين الفئة التي ينتمي اليها . ولكن هذا الفقيه يتحفظ فيعلن أن الوقت لم يحن لتنفيذ هذه الفكرة التي تخدم دراسة الانسان المجرم .

٧ ــ ويعلن جرسبيني أنه ينبغي على أنصار المدرسة الوضعية ألا يتقيدوا بمذهب فلسفي معين ، بل ويحل لهم أن يعتنقوا ما يشاءون من مذاهب حتى ولو أدى الأمر الى اعتناق نظام مغاير ويضرب مثالا لذلك ما حدث للعلامة جاروفالو (أحد مؤسسى الاتجاه الجديد ، على حد تعبير جرسبيني) الذى ظل طول حياته روحانيا وكاثوليكيا طيبا .

٨ ــ وفتح جرسبيني التسامح ازاء أفكار أخرى رأى أنه لا لزوم لانكارها ، فأعلن أنه لا لزوم لانكار حرية الارادة ولا لزوم لانكار التفرقة بين الأشخاص الذين يمكن الاسناد اليهم من الناحية المعنوية وهؤلاء غير المسند اليهم . ولا لزوم لانكار اعادة التوزيع الأخلاقى والشخصى كوظيفة تقوم العقوبة بأدائها ، بشرط أن نضع فى تقديرنا أن اعادة التوزيع على هذا النحو ليس واجبا على القاضى الجنائى . ولدى جرسبيني أن مثل هــذه الأفكار لا تتنافى وفكرة الدفاع الاجتماعى ، بل وقد تسهم فى حل كثير من المسائل .

٩ ــ ويختتم جرسبيني ــ العلامة بعيد النظر ــ شرحه لهذا الاتجاه الفنى ــ العلمى برسم حدود للعقوبة بحيث لا تتعارض مع الأخلاق أو الدين داخل الدولة » ..[1] .

تقدير موقف جرسبيني

وهكذا يمكن القول بأن آراء جرسبيني تبدو أقرب ما تكون الى محاولة التوفيق بين الجبر والاختيــار ، بل لعلها فى هــذا الشأن أقرب الى المدرســة التوفيقية أو النيوكلاســية منها الى المدرسة الوضــعية التى ينتمى اليها . ولكن ثمة نقدا هاما يمكن أن يوجه الى بعض جوانب بنيانه العقابى التى يبدو أنه لا يزال متأثرا فيها أكثر مما ينبغى بفلسفة المدرسة الوضعية الايطالية . فجرسبيني ــ كما رأينــا ــ يفتح باب التسامح فى موضوع الجبر والاختيار « لأنه لا لزوم لانكار حرية الارادة » لكنه يصر مع ذلك على أن « يقصر وظيفة العقوبة أصــلا على المنع الخاص ، أى على تقويم الجانى واصلاحه دون صرفها

(١) عن « القــاعدة الجنائية » للدكتور عبد الفتــاح مصطفى الصيفى ص ٢٣٠ ــ ٢٣٣ . وهو يحيل القارىء الى Grispigni, Loc. cit. والى الدكتور رمسيس بهنام فى « القسم العام » ص ١٣٠ وما بعدها .

الى المنع العام ، وبشرط أن تكون ظروف استخدام العقوبة ظروفا عادية ، أما فى الظروف الاستثنائية كالحرب ... فيجب أن تعدل وظيفة العقوبة بحيث تصبح أداة صالحة لتحقيق المنع العام » .

وهنا يقع جرسبينى فى تناقض واضح ، ويقيم تفرقة لا يمكن اسنادها الى أى أصل فلسفى صحيح بين وظيفة العقوبة فى الظروف العادية ووظيفتها فى الظروف الاستثنائية . وظيفة تفترض أن ثمة ارادة حــرة ترتدع فى الظروف الاستثنائية ، ولا يمكن أن ترتدع ــ أولا وجود لها أصلا ــ فى الظروف العادية ... فهل من طبيعة الظروف الاستثنائية أن تصنع حرية الارادة التى يصح أن ترتدع ؟! .. ثم انه بتسليمه بأن العقاب فى الظروف الاستثنائية يمكن أن يحقق وظيفة الردع العام على النحو المطلوب انما يسلم ــ بطريقة مباشرة ولكن غير مقصودة ــ بصحة توافر حرية الارادة ووظيفة الردع العام فى الظروف العادية مهما حاول انكار هذه الوظيفة الاخيرة .

وهــذه التفرقة ــ التى ليس لها ما يبررها فلسفيا ــ انقاد اليها جرسبينى متأثرا ولا ريب بالاتجاه السائد فى المدرسة الوضعية نحو انكار وظيفة الردع العام من أساسها كأصل عام من أصولها مع امكان التسليم بوظيفة الردع الخاص فى كافة الظروف ، وهذا تناقض فلسفى عرضنا لنقده فى المبحث السابق[1]

وفى الواقع ان أية تفرقة بين « ردع عام » و « ردع خاص » ، أو بين ردع فى ظروف عادية وردع فى ظروف استثنائية يعوزها سندها الفلسفى فى جميع الأحوال ، وسواء اذا أنكرنا حرية الاختيار أساسا كما تفعل المدرسة الوضعية ، أم اذا سلمنا بها فى صورة مطلقة كما تفعل المدرسة التقليدية ، أم فى صورة نسبية كما تفعل هذه المدرسة التقليدية الجديدة . وكل ما يمكن التسليم به فى هــذا الشأن هو أن وظيفة الردع بكل صوره واحدة فى ماهيتها ، وأنها ــ اذا سلمنا بأية درجة من درجات الارادة ــ وظيفة حقيقية للعقوبة وان كانت تتفاوت فحسب فى مدى وضوح أثرها من مجتمع الى آخر .

---

(١) راجع ص ٢٩٠ ، ٢٩١

فهذه الوظيفة تتفاوت فى مدى وضوح أثرها بحسب تفاوت بنى البشر فى قوة ارادتهم ، وفى مدى خوفهم من العقاب ، وهذا يتوقف بدوره على مدى تأثرهم بالقيم الاجتماعية الصحيحة والخاطئة معا ، وعلى مدى خضوعهم للعواطف والانفعالات التى تختلج بها نفوسهم ، وبوجه عام للظروف والملابسات التى قد تحيط بهم .

كما تتفاوت وظيفة الردع هذه بحسب تفاوت بنى البشر فى نمو ادراكهم ، وهو يسير فى اتجاه عكسى مع قوة ارادتهم ، لا مع صدق نظرتهم الى الأمور أو مع نقاء عواطفهم وانفعالاتهم . بل هو يتفاوت حتى بحسب الذكورة والأنوثة حيث تبدو ارادة المرأة بوجه عام أقوى من ارادة الرجل ، وان كانت بطبيعة الحال أضعف منه اقداما خصوصا فى مجال الجريمة .

وهذا التفاوت من شأنه أن يظهر وظيفة الردع الخاص لبعض المشتغلين بالعلوم الجنائية أقوى أثرا من وظيفة الردع العام — وهى تتفاوت حتما بدورها — ، كما قد يظهر وظيفة الردع العام فى الظروف الاستثنائية أقوى أثرا مما هى فى الظروف العادية[1] . ولعل فى هذا التفاوت الضخم فى قوة الأثر — لا فى صحة مبدأ الردع — ما قد يبرر وجهة نظر جرسبينى وأضرابه عندما يحاولون أن يقيموا أسسا واقعية للتشريع الوضعى ، ولكن من المتعذر تماما أن نسلم بأن هذه الأسس تستند الى حقائق عامة ينبغى التسليم بصحتها ، أو أن التسليم بصحتها الى النهاية يصل دائما الى نتائج صحيحة ونافعة من الناحية الواقعية .

(١) فمثلا تتوقف وظيفة الردع العام على مدى ارتباط التشريع الجنائى بمشاعر المجتمع ، وبالقيم الاجتماعية السائدة فيه ، بالاضافة الى مدى اتساقه مع النواميس الخلقية الطبيعية . ومن ثم فان نجاح وظيفة الردع العام كثيرا ما يتوقف على أسلوب الشارع فى مواجهة مشكلة الجريمة والتوفيق بين هذه المواجهة والاعتبارات التى ذكرناها ، وبالتالي فان كيفية صياغة النصوص لا تكاد تمثل صعوبة تذكر ، انما الصعوبة الحقيقية هى فى أن الشارع الناجح ينبغى أن يكون مفكرا اجتماعيا وأيضا فقيها مقتدرا اذا أريد للتشريع أية درجة من النجاح عند الارتطام بأرض الواقع العملى .

وذلك لأنه من الناحية الواقعية ينبغى أن يعتبر الارتداع أو الوازع حقيقة وجدانية ، أيا كان مصدر هذا الوازع : الخوف من عدالة الأرض أم من عدالة السماء . وحتى من يرفض الايمان بعدالة السماء نجده مضطرا لأن يقبل الايمان بأن من مصلحته الخاصة أن يسيطر — ولو بعض سيطرة — على شهواته وغرائزه لمصلحة سعادته واطمئنان ضميره ، واحترامه أمام نفسه وأمام المجتمع . وهو حتى ان فشل فى تحقيق هذه السيطرة الى الحد المطلوب — كما هو الشأن غالبا — فالاحساس موجود على أية حال ، وما كان ليوجد لولا أن هناك ارادة حرة يمكنها — ولو فى نطاق مقيد بقيود كثيرة — أن تقبل التوجيه الصالح أو الطالح ، وأن ترتبط بوازع اجتماعى أو دينى أو وجدانى أو عقلى .. وازع لا يتوقف على حرب أو على سلم ، وغير مرتبط بظروف دون غيرها . وهذه هى بعينها شهادة الوجدان التى يعتبرها لفيف من الفلاسفة أقوى دليل على صحة حرية الارادة .

وعلى أية حال فان جرسبينى — كما رأينا — يحاول التحرر من فلسفة القدرية المطلقة — والاقتراب — ولو الى حد ما — من فلسفة حرية الارادة ، وهو ما يجعلنا نلحقه بهذا الاتجاه الجديد من محاولة التوفيق بين الحرية المطلقة والجبرية المطلقة . وهو فى تحرره متحفظ الى حد أنه ينصح بعدم التقيد مقدما بمذهب فلسفى معين فى هذا الشأن ، ولكنه فى نفس الوقت قد تقيد فعلا بألا ينكر توافر الارادة الحرة ، ولو على وجه ما ، وهو ما يصح أن يعد منه انحيازا الى فلسفة معينة لمحاولة التوفيق بين الحرية والجبرية ، هذا التوفيق الذى لايسع المنصف الا تأييده . وعلى هذا التأييد تدور أبواب هذا البحث برمتها فى محاولتها رد هذا التوفيق الى أصوله الفلسفية الأولى عن طريق تحقيق الترابط المرجو بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون من جانب ، فضلا عن الترابط المرجو بين الحلول الوضعية وبين هذه الفلسفة بشقيها من جانب آخر .. هذا الترابط المرجو بين الفلسفة والعلم الذى دافعنا عنه فى الباب الأول وقلنا انه لا غنى عنه للتحقق من صحة الفلسفة وصحة العلم الوضعى أيضا .

المبحث الثالث

أيهما أقوى

دور الإرادة أم غيرها من العوامل ؟

هنا تساؤل لابد أن يثار ، وهو أنه مع التسليم بتوافر حرية الاختيار كمبدأ أساسى ، وفى نفس الوقت بسائر الظروف المادية والشخصية بوصفها عوامل محركة للسلوك الانسانى ، هل يمكن توزيع المسئولية بين هذا وتلك بنسب عادلة محددة ؟ وهل ينبغى بالتالى أن تكون الغلبة لدور الارادة على هــذه الظروف الخارجة عنها أم لهذه الأخيرة على دور الارادة ؟

ينبغى أن يلاحظ ابتداء أن دور الارادة فى ذاته يتفاوت تفاوتا ضخما بحسب قوة هذه الارادة أو ضــعفها . والارادة تعمل بوحى من الادراك المكتسب والموروث ، وهذا يتفاوت بدوره تفاوتا كبيرا بين انسان وآخر . والادراك يعمل بوحى من الغرائز ، وهذه تتفاوت بدورها بحسب مدى تطورها واتجاه هذا التطور ، وبحسب مدى تهذيبها واتجاه هذا التهذيب . وقد تتحكم فى الغرائز الى مدى أو الى آخر القيم الخلقية والروحية التى قد ترتبط بها الذات بحسب تاريخها العريق ، وبحسب ظروف الزمان والمكان ..

واذا كان دور الارادة يتفاوت من انســـان الى آخر بسبب تداخل عوامل عديدة لا يمكن أن يحيط بها الحصر ، فان دور الظروف الاجتماعية المحركة لهذه الارادة ـــ وهى تتفاعل معها أبدا ـــ يتفاوت كثيرا بين جان وآخر مشتركين فى نفس الواقعة ، وبين واقعة وأخرى قد يرتكبها نفس الجانى ، ومن باب أولى اذا تعددت الوقائع والجناة .

وتعدد هــذه العوامل المحركة للاجرام يبرز مدى صحة ما كان ينــادى به أوجست كونت A. Comte قطب الفلسفة الوضعية من أن الظواهر الاجتماعية « وان كانت لا تعلل فقط بأســباب طبيعية ، بما أنها تحدث أو يمكن أن تحدث بارادة الانسان ، الا أن لها مع ذلك بهذه الأسباب روابط ثابتة . وأنه اذا أريد أن تبنى العلوم الاجتماعية على أساس متين يجب تدعيمها بالعلوم الطبيعية أى

العلوم التى تدرس طبيعة الانسان والعالم المادى الذى يبذل فيه نشاطه . فكما أن العلوم الطبيعية قد تكونت بفضل الطرق والأساليب القياسية التى تستبعد التصورات الخيالية والأفكار النظرية التى عاش عليها العقل البشرى زمنا طويلا ، كذلك لا يمكن تقدير النجاح للعلوم الاجتماعية الا اذا طبقت فى دراستها طرق المشاهدة والاستنتاج العلمى .

وقد نتجت عن هذا فكرتان لتطبيقهما أثر عظيم فى تجديد معارف الانسان ، وهما ضرورة استناد العلوم الاجتماعية الى العلوم الطبيعية وأهمية تطبيق طريقة المشاهدة والملاحظة على دراستها . وما كان للقانون الجنائى أن يتخلص من تأثير هاتين الفكرتين ، بل طبقت فيه منذ عهد قريب طريقة المشاهدة على دراسة الجرائم والعقوبات .

وقد دل الاختبار على أن وقائع العالم المادى مرتبطة بعضها ببعض بقوانين لا تقبل التغيير سواء فى ذلك عالم الأجسام الحية من حيوان ونبات وعالم الأجسام غير الحية . وبعبارة أخرى لابد أن تكون هناك رابطة بين كل ظاهرة طبيعية والظروف التى تحدث فيها . وقد جرى البحث فيما اذا كان الأمر كذلك فيما يتعلق بالوقائع الاجتماعية . وكان الاعتقاد السائد فيما مضى أن هناك فرقا بين الوقائع الطبيعية والوقائع الاجتماعية من هذه الوجهة ، لأن الانسان وهو العامل الأساسى فى الوقائع الاجتماعية يتمتع بالحرية فى أعماله ومن ثم تكون هذه الوقائع نتيجة التحكم والصدفة .

ولكن هذه الآراء قد طرأ عليها الآن تغيير جوهرى . فقد دلت المشاهدات والأبحاث العديدة على أن الوقائع الاجتماعية مرتبطة هى أيضا بروابط ثابتة وخاضعة لنواميس تحدد نظام تتابعها أو اقترانها ببعضها ، وأصبح من المقرر الآن أن الجريمة لا تظهر فى عالم الوجود كعمل يرتكبه الجانى من تلقاء نفسه نتيجة فساد شخصى فى أخلاقه ولا صلة له بطبيعة الشخص والوسط الذى يعيش فيه . بل كل شىء يدل بالعكس على ارتباط هذا العمل بصفات الجانى وعلى تأثير الوسط على حدوثه . فيكفى ملاحظة الوقائع اليومية للاقتناع بأن هناك

شيئا من التطابق بين طريقة سلوك الشخص وتكوين أعضائه ، ويكفى ملاحظة الحوادث اليومية أيضا للعلم بأن أشخاصا من تكوين واحد يجوز أن يختلف سلوكهم اذا كانوا خاضعين لتأثير أوساط مختلفة .

فيجب اذن فى تقدير الاجرام كما يجب فى تقدير كل ظاهرة اجتماعية أن يقام وزن لعاملين : الشخص والوسط . على أن هذا أسلوب بسيط من أساليب التحليل ، اذ الحقيقة أن الظواهر الاجتماعية هى مسائل مركبة معقدة وأن القوانين التى تسيرها لا يمكن تعيينها الا بملاحظة الأشخاص والطوائف كل منهم على حدة . ومقارنة هذين الطرفين الواحد بالآخر واستخراج بعض وقائع عامة من هذه المقارنة تحدث وتتجدد بانتظام وتسمح باستنباط بعض قوانين عامة من بين الأعمال الشخصية .

ولما كانت الجريمة عملا اجتماعيا يرتكبه الفرد ، فقد وجبت دراسة الجريمة لا من الوجهة النظرية كما كانوا يفعلون من قبل ، بل من الوجهة العملية ببحث طبيعة شخص المجرم مباشرة ومقارنة النتائج التى يؤدى اليها هذا البحث بالتى يؤدى اليها بحث الأشخاص العاديين وبحث المعتوهين . وهذا هو الاتجاه الذى يوجه اليه العلماء جهودهم الآن اذ يقومون يوميا بمشاهدات دقيقة فيلاحظون صفات المجرمين الطبيعية والعقلية والأخلاقية ويدونون كل ذلك فى مذكرات ثم يقومون بجمع النتائج التى يحصلون عليها بهذه الطريقة ويصلون بذلك الى تسطير ما يسمى بعلم طبائع الجناة « Anthropologie criminelle »[1] .... » .

ويضيق المقام بطبيعة الحال عن تناول جميع العوامل المحركة لارادة الجانى الى سلوكه الآثم ، ولكن لا ينبغى أن يضيق عن القول بأن البحث فى هذه العوامل أدى الى ظهور أنواع شتى منها يمكن تأصيلها فى ثلاثة أنواع رئيسية :

(ا) فأمامنا ابتداء العوامل الاجتماعية التى تحيط بالجانى مثل البيئة التى ولد فيها والتى يعيش فيها . وهذه العوامل وثيقة الصلة بالأنظمة الاجتماعية

---

(١) عن « الموسوعة الجنائية » جزء ٥ ص ٤٤٨ — ٤٥٠ .

والسياسية والاقتصادية السائدة ، وفيها تتفاوت بطبيعة الحال الظروف الملائمة لصناعة الجريمة والمجرم ولتوجيههما فى اتجاهات معينة دون أخرى .

(ب) ثم هناك العوامل الطبيعية وبوجه خاص جغرافية الاقليم والطقس ، ولها هى الأخرى دورها المحسوس الذى يؤيده كثير من الاحصائيات فى توجيه الجريمة وتهيئة أسبابها وتحديد أنواعها .

(جـ) ثم هناك العوامل الشخصية مثل جنس الجانى وسنه ووراثته وتركيب أعضائه . وبعض هذه العوامل موروث ، وبعضها الآخر مكتسب ، وبعضها الثالث عارض .

وقد اتجهت المدارس الجنائية الحديثة وجهات شتى فى تغليب دور بعض هذه العوامل على بعضها الآخر . ويمكن بالأقل العثور على ثلاث مدارس هامة فى هذا الشأن :

(ا) فهناك المدرســة الاجتماعيــة Ecole Sociologique وهى ترجح دور العوامل الاجتماعية وتنظر الى الجريمة بوصفها ظاهرة اجتماعية تحتمها ظروف الوسط الذى يحيط بها وبالجانى[1] .

(ب) وهناك المدرسة الطبيعية Ecole Anthropologique وهى تميل الى تغليب دور العوامل الوراثية كالميول النفسية للجانى وطبائعه الموروثة بالاضافة الى بعض العيوب الجثمانية الموروثة التى قد ترتبط فى أذهان بعض الجنائيين بسلوكه الاجرامى[2] .

(جـ) ومنها المدرسة التاريخية Ecole Historique وهى ترى أن الموازنة بين بعض هذه العوامل وبعضها الآخر هى مشكلة تطور زمنى وحضارى . فكلما بلغ مستوى الاجرام فى أى مجتمع تطوره الأخير من النواحى الثقافية والاقتصادية

---

(١) من انصارها بونجر ، واليانور ، وشلدون ، ودوركايم ، ولاكاسانى ، وتارد .

(٢) من أنصارها ديتوليو ، وفيرفوك ، واكسنر .

كلما وضح تفوق دور العوامل الاجتماعية على ما عداها من عوامل أخرى تابعة من الجنس race أو المناخ أو التكوين الجثمانى أو غيرها . وهذه المدرسة الأخيرة لا تميزها حدود فاصلة عن المدرستين الأخريين ، بل هى تجمع بينهما معا فى محاولة تأصيل تاريخى للعوامل الاجرامية المتنوعة .

وتعدد هذه العوامل المحركة للاجرام ، تعددا يكاد يبدو بلا نهاية ، يؤدى بداهة الى تعذر وضع قاعدة ثابتة فى تغليب دور الارادة على ما عداها من العوامل المحركة للجريمة أو تغليب دور بعض هذه العوامل أو كلها على دور الارادة الانسانية اذا سلمنا بأنها تمثل حقيقة وضعية وفلسفية .

حرية الارادة بين البيئة والوراثة

ويزداد الأمر تعقيدا اذا لاحظنا أن هذا البحث متصل أيضا بدراسات علم النفس الحديث وهى لها دورها أيضا فى الاجابة على هذا السؤال الهام . وبحوث علم الاجرام كبحوث علم النفس لا تزال كلها فى مبدأ الطريق بحيث يصح القول بأن العلم المعاصر لا يملك فى حالته الراهنة أية اجابة تروى الغليل .

وفى هذا الشأن يتحدث الدكتور هانزج أيزنك Hans J. Eysenck أستاذ علم النفس الحالى بجامعة لندن قائلا : « عند بداية هذا القرن كانت وجهة نظر الوراثة هى السائدة خصوصا بعد جهود المؤلف الايطالى س. لومبروزو ، الذى افترض أن كل المجرمين لديهم ميل فطرى الى السلوك اللاجتماعى وأنهم يتميزون كذلك بسمات فيزيقية معينة يمكن بواسطتها التعرف عليهم . وعندما فشل الباحثون الانجليز والأمريكان فى اكتشاف هذه السمات لدى غالبية المجرمين الذين درسوهم ذهب منهج لومبروزو كله هباء .. ولنتذكر هنا أننا وجدنا أدلة لها وزنها فى فصل سابق على التحديد الوراثى لكل من الانطواء والانبساط من ناحية والعصابية من ناحية أخرى . فاذا كان المجرمون كما بينا أيضا قبل ذلك ، يميلون الى الحصول على درجات عالية فى الانبساط وفى العصابية فانه يبدو من المحتمل عقلا أن هناك عاملا تكوينيا له وزنه هو المسئول عن وضعهم الخاص فى اطارنا الوصفى للشخصية . فهل هناك أى دليل مباشر على ذلك ؟

ان الطريقة الواضحة لمعالجة هذه المشكلة ، هى بالطبع طريقة التوائم . وكان أول من استخدمها الباحث الألمانى الشهير . ج . لانج J. Lange الذى نشر كتابه المعروف « الجريمة كقدر » فى عام ١٩٢٨ فقد أحصى نزلاء سجون بافاريا فى محاولة للبحث عن مساجين لهم أشقاء توائم فوجد ثلاثين ، ثلاثة عشرة لهم توائم متطابقة وسبعة عشرة لهم توائم أخوية ، ونحن نتوقع الآن وفقا لنماذج بحوث التوائم أنه اذا كان للوراثة أثر قوى فى احداث السلوك الاجرامى فان الجانب الأكبر من التوائم المتطابقة سيتجاوب ــ أى سيكون قد ارتكب جرائم أكثر من التوائم الأخوية . وقد وجد لانج أن التوأم الثانى فى حالة التوائم الثلاثة عشر المتطابقة قد دخل السجن أيضا فيما عدا ثلاث حالات . أما فى حالة التوائم الأخوية السبعة عشر فقد وجد أن اثنين فقط دخلا السجن بينما ظل الباقون بعيدين عن طائلة القانون . ويؤدى بنا هذا الى النتيجة التالية وهى .. أنه فيما يتعلق بالجريمة فان التوائم الناشئة عن بويضة واحدة تسلك عموما بطريقة مشابهة لاجدال فيها بينما تسلك التوائم الناشئة عن بويضتين سلوكا مختلفا عن بعضها البعض ...

ومضى لانج ليقارن بين اجرام الاخوة والأخوات العاديين وبين اجرام التوائم الأخوية فيقول : « اذا وجدنا أن التوائم الأخوية قد عوقبت بأكثر مما يحدث فى المتوسط للاخوة والأخوات العاديين ، فاننا يجب أن نعزو ذلك الى أثر البيئة بدرجة أو بأخرى وفقــا لدرجة الاختلاف بين ما نتوقعه وبين ما يكشف عنه الواقع . بعبارة أخرى أن الاخوة والأخوات العاديين يجب أن يسلكوا سلوكا اجراميا بنفس القــدر الذى يحدث بين التوائم الأخوية لأن أثر الوراثة واحد تقريبا فى الاثنين .

فاذا وجد أن نسبة ارتكاب الجرائم بين التوائم الأخوية أكبر فان ذلك قد يرجع الى أنهم لمــا كانوا أكثر شــبها ومولودين فى نفس الوقت وهكذا ، فان التوأمين يعاملان معاملة متشابهة من قبل البيئة وبالتالى تزداد فرصتهما فى أن يصبحا مجرمين أو يتجنبا الجريمة معا . وفى تلك الحالة يمكن أن نعزوللبيئة تدخلا معينا ، الا أن مقارنة لانج قد بينت أن الحال ليس كذلك . ولذلك فقد وصل

الى نتيجة أنه « فى حالة الجريمة لدى التوائم الأخوية لا تلعب البيئة الواحدة الا دورا فى غاية الضآلة » .

وقد نتساءل لم لم تكن كافة التوائم المتطابقة ذات سلوك اجرامى واحد . فاذا كانت الجريمة قدرا مكتوبا كما يقول لانج فلماذا توجد استثناءات فردية ؟ وتوجد بالطبع عدة اجابات على هذا التساؤل . أولا ، يجوز أن يكون التوأم الآخر مجرما أيضا ولكن لم يكتشف أمره . فكما بينا من قبل فان كفاءة البحث عن المجرمين ليست متقنة ١٠٠٪ . ولا نتوقع بالتالى ونحن نرى الصدفة تلعب مثل هذا الدور الكبير أن يكون الاتفاق بين التوائم كاملا .

وهناك اجابة أخرى يقدمها لانج فقد وجد أنه فى حالتى التوائم المتطابقة اللتين ثبتتا لديه حيث كان أحد التوأمين فقط مجرما أن الأخ المجرم فى كل حالة كان قد تعرض لاصابة شديدة فى الرأس . وفى حالة مشابهة أخرى لزوجين متطابقين من التوائم كان أحد التوأمين يعانى من الغدة الدرقية فى كل حالة ، وهو مرض يغير الشخصية ولاشك . وقد وجد غالبا أن الاصابة فى المخ لها تأثير على الشخص السوى اذ تؤدى أساسا الى تحويل شخصيته فى اتجاه أكثر انبساطا . وكذلك فان اضطراب الغدة الدرقية وما يرتبط به من اضطرابات هورمونية فى الجهاز العصبى قد تؤدى الى نفس الاتجاه .

لذلك فنحن نرى أنه فى حالات عدم الاتفاق قد حدث تدخل ولاشك فيه فى الجهاز العصبى السليم للتوأم ، وربما هو الذى أدى الى الجريمة ، لذلك فقد تكون هذه الاستثناءات ظاهرية وليست حقيقية . كذلك فان هناك فى حالة الاتفاق لدى التوائم الأخوية بعض السمات الملفتة التى يجب ذكرها . ففى احدى الحالات مثلا شك لانج فى وجود مرض تناسلى وراثى لدى التوأمين ويقول « فاذا كان ذلك حقيقة فاننا نتعرض فى تلك الحالة لا للميول الفطرية الى الجريمة وانما لنتائج تلف خطير فى المخ غالبا ما يؤدى كما نعرف الى الاتجاه الى السلوك اللاجتماعى » .

وعلى وجه العموم فقد كانت نتائج لانج ذات أثر كبير . ويمكن لمن قرأ تفاصيل تواريخ الحالات التى أوردها والتى لا تبين الاتفاق بين التوائم المتطابقة فى الاجرام وحسب ، بل فى نوع الجريمة المحدد والطريقة المعينة التى ارتكبت بها

فى كثير من الحالات . لا يمكن لمن قرأ ذلك أن يشك فى أن الوراثة تلعب دورا هاما فى السلوك اللاجتماعى ...

هذا ولو أننا لا نستطيع المضى معه الى اعتبار أن لذلك العامل من الأهمية البالغة ما افترضه عندما قال بأن الجريمة قدر . الا أنه حقيقة قد بالغ قليلا فى ذلك الموقف وهذا لا يبرر لغيره من الكتاب أن يتجاهلوا الحقائق تماما ، ويعالجوا الجريمة باعتبارها ظاهرة اجتماعية خالصة تعتمد على تأثيرات البيئة . يجب أن نعترف بالتأكد أن لتأثيرات البيئة أهميتها . ولكن البناء والطبيعة المحددة للكائن الذى تقع عليه هذه التأثيرات هام كذلك ، فاهمال الطبيعة البيولوجية للكائن والالحاح فقط على الطبيعة الاجتماعية للبيئة هو خطأ آخر نلام عليه . فالسلوك كله كما لاحظنا من قبل ، هو نتيجة للتفاعل بين الوراثة والبيئة ، والمبالغة فى تأثير أحدهما والتقليل من شأن الآخر ليس من سمات العلماء » ...

ثم يضيف أيزنك قائلا : « ان قضية حرية الارادة هى قضية فلسفية لا يجب أن تعنينا كثيرا . ومن المشكوك فيه أن تكون لعبارة « حرية الارادة » أى معنى، فالسلوك بالنسبة للبيولوجى هو نتيجة للوراثة والبيئة ، اذ يتحد الاثنان لانتاج حالة معينة من الدافعية وتشكيلة معينة من العادات . والسلوك الناتج هو حصيلة هذا الاتحاد . وباعتباره كذلك يجب أن يكون محتوما تماما . ومن الصعب أن نرى فى هذا السياق ماذا يمكن أن تعنى « حرية الارادة » فهل تعنى أن السلوك لا تحتمه اطلاقا الدوافع أو العادات أو الخبرة السابقة أو أى شىء آخر ؟ .. وهل هى تساوى القول بأن الصدفة العمياء قد تتدخل فى السلوك الانسانى بصرف النظر عن الوراثة أو ضغط البيئة ؟ ليس من المستحيل بالطبع أن يكون مثل هذا الزعم صحيحا . فقانون عدم التحدد لهيزنبرج ينطبق على سلوك مادون الذرة من أدق الجزيئات ، ويمنعنا من القيام بتنبؤات دقيقة حول سلوك هذه الجزيئات .

وبالنظر الى أن أجسادنا مكونة من عدد كبير من الذرات والجزيئات المكونة بدورها من جزيئات دون الذرة فليس من غير المعقول تصور أن الصدفة قد تتدخل بالتأكيد فى تحديد السلوك . وهى الى هذا الحد تقلل من الحتمية المتضمنة

فى تأكيدنا على الوراثة والبيئة كعلل كافية للسلوك . الا أن هذا بعيد كل البعد عن فكرة « حرية الارادة » التى اذا كانت تعنى شيئا على الاطلاق ، فهى تعنى بالتأكيد شيئا مختلفا تماما عن تدخل أحداث الصدفة العمياء على المستوى دون الذرى فى التعبير عن الدوافع والرغبات والمخاوف الانسانية .

ومهما كان الموقف الفلسفى لحرية الارادة فان العالم والسيكولوجى والبيولوجى شأنهم على العموم شأن عالم الفيزياء ، الذى يجب أن ينطلق فى دراساته من افتراض أن ما يدرسه محتوم وخاضع للقانون العلمى ، وأن افتراضاته الأساسية تهزم بقدر ما يفشل فى اقامة هذه القوانين . ولا زال الوقت مبكرا فى تاريخ علم النفس لنسأل الى أى مدى تقصر حقائقه دون هذا الافتراض الأساسى. ولا شك أنه خلال ألف عام سيكون لدينا من الحقائق ما يكفى لنؤسس عليه آراءنا [١] ... » .

***

وفى هذا الشأن يلاحظ أيضا الدكتور رمسيس بهنام بأنه لا يمكن « التغالى فى عامل الوراثة والقول مع بعض العلماء الألمان مثل لانج أن الجريمة قدر مقسوم لا سبيل الى الخلاص منه ... فالميل الموروث الى الجريمة قد لا يفضى مع ذلك الى الجريمة كالجسم الضعيف الذى لا يقوى على مقاومة المرض ومع ذلك تحصنه التقوية ضد المرض . وذلك لأن الصبى الذى ولد من أصل مجرم اذا أصاب تربية صالحة وبيئة حسنة كان هذان العاملان بمثابة تقوية له فى مقاومة الجريمة ، فلا يقع فيها وان لم يُمحَ من نفسه كل الميل اليها . ليست وراثة الميل الاجرامى اذن وراثة حتمية للجريمة وانما هى وراثة تربة صالحة لها ...

وقد يقال أن المجرم كثيرا ما ينشأ عن علاقة شرعية لأم صالحة بأب صالح ، ويكون له اخوة صالحون جميعهم ، وأن اجرامه يرجع الى كونه لم يحظ بذات التربة الطيبة التى ظفر بها اخوته ، والى كونه ترعرع فى بيئة فاسدة لم يكن من نصيبهم الخوض فيها . ولكن هذا القول مردود عليه بأنه حتى فى هذه الحالة كثيرا ما يرجع الاجرام كذلك الى عامل وراثى خفى ظهر فى بعض أفراد النسل

(١) عن كتاب « الحقيقة والوهم فى علم النفس » ص ٢٧٤ ــ ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٨٤ ــ ٢٨٥

دون البعض الآخر . وهذا يفسر ظهور من يسمون « بالأبناء الشواذ » فى الأسر الطيبة العريقة فى التقاليد السامية ... »

ثم يضيف المؤلف « اتضح من الأبحاث والاحصاءات التى قام بها العلماء فى مختلف البلاد لا سيما استامبفل Stumpfl واكسنر Exner ولنز Lenz فى ألمانيا ، ولومبروزو Lombroso ودى سانكتى De Sanctis وفيرجيليو Virgilio ودى توليو Di Tullio فى ايطاليا أن المجرمين يغلب أن يكونوا من أسر شاع الاجرام بين أفرادها فى الحاضر أو فى الماضى ، أو تشوب أعضاءها حالات مرضية أو عادات سيئة من شأنها أن تفضى الى الجريمة . ومما يساعد كذلك على وراثة الميل الاجرامى أن المجرم كثيرا ما يقترن بين النساء بامرأة تتفق معه فى ذات الميول ويغلب أن تكون من أسرته لا غريبة عنه . وللعلة نفسها يكون تزاوج أفراد الأسرة بعضهم ببعض سببا لوراثة الحالات المرضية وتفاقمها ...

ولا مناص لنا من توجيه الأذهان الى ملاحظة هامة ، هى أن العامل الخارجى لا يلعب دورا سببيا فى الجريمة بطريق تهيئتها والمساعدة عليها الا اذا تحول أولا الى عامل نفسى أى الى باعث أو دافع نفسى الى السلوك ، بأن تردد صداه فى النفس وصادف هوى وقبولا لديها . فلا صلة للخارج بالداخل الا حيث يكون للخارج تأثير فى الداخل . وهذا التأثير يتوقف على قابلية الفرد له ، أى على نوع الاستعداد الطبيعى للفرد وما لديه من ميل موروث يحسن به لقاء بعض الأمور دون البعض الآخر . بينّا هذا حين دللنا على أثر الوراثة بقولنا ان الصبى يبدو عليه منذ الحداثة ميل يحكمه فى اختيار محيطه الاجتماعى نفسه ويدنيه الى نوع من الأقران دون الآخر بحاسة اختيار غريزية لا تفسرها الا الوراثة . وسيبين ذلك أيضا على نحو أكثر جلاء حين نتكلم عن أثر المحيط الطبيعى والاجتماعى فى تهيئة الجريمة والمساعدة عليها ... »[1]

---

(١) عن « محاضرات فى علم الاجرام » ١٩٦٠ ــ ١٩٦١ الجزء الأول ص ٦٢ ، ٦٥ ــ ٦٦ ، ٨٦ ــ ٨٧

وحاسة الاختيار الغريزية التى يتحدث المؤلف عنها والتى تولد مع الطفل وتنمو بنموه هى بعينها حرية الارادة التى يعنى بها كل علم يريد أن يرتاد بعض مجاهل النفس الانسانية وما أوعرها من مجاهل !.. وهى التى تعطيها الدراسات الانسانية قيمة خاصة فى توجيه حياة الانسان ورسم مقدراته . والتسليم بوجود هذه الحرية ليس مشكلة حقيقية لأنها أقرب الى البديهيات التى تكفى فيها الملاحظة العادية وشهادة الوجدان . ولكن كل المشكلة هى فى اسناد هذه الحرية الى مصدر ثابت ، فهل هذا المصدر هو ميراث الذات من الآباء ، أم هو ميراث الذات من نفسها ومن ماضيها العريق ؟!

ثم ما مدى قوة دور هذه الارادة فى توجيه دفة الأحداث ؟ وما موضعها بين نواميس الحياة ؟ وما موقفها من نواميس الزمان والمكان المحيطة بها ، أو بالأدق من ملابسات بيئتها الاجتماعية ؟... هذه هى المشكلات الحقيقية المحيطة بحرية الارادة ، أما التقرير بوجودها فلا ينبغى أن يعد على نفس المستوى من الدقة والصعوبة . وعندما نصل الى دراسة أثر اجتماعى واحد ـ أو بالأدق لا اجتماعى ـ من آثار هذه الارادة ـ وهو الجريمة ـ نجد أن كل هذه المشكلات تبرز بكل ضراوتها التى حجبت عن بعض العلماء والباحثين ـ على غير أساس من الصواب ـ دور العامل المحرك الدفين لهذا الأثر اللاجتماعى وهو الارادة نفسها ، وذلك بصرف النظر عن قيمة هذا الدور .

وفى النهاية فانه لا يسعنا الا أن نقر المؤلف على النتيجة الأخيرة التى وصل اليها فى علاجه لكافة العوامل المهيئة للجريمة وهى خطأ من يقولون ان سبب الجريمة اجتماعى بحت ، وأن مردها الى العوامل الخارجية وحدها « فهذا الرأى الذى ذهب اليه كثيرون منهم العالم لومباردى **Lombardi** لا يستقيم لدى النظر السليم الثاقب . فيقول لومباردى أن الجريمة من صنع المجتمع نفسه حين يكون ضئيلا فيه عدد الرجال المفكرين الفاضلين الذين يؤثرون الغير على أنفسهم ، ويحبون الجمال لأنه جميل . ويكون غالبا ساحقا فيه عدد الرجال المتوسطين الذين لا يعملون الا فى سبيل بطونهم ، ولذتهم الشخصية ، وصنوف المتع المادية ولو كانت وضيعة ، خاضعين لخرافات من المعتقدات الدينية أو

السياسية أو الخلقية السائدة على طبقتهم . فقد خفى على لومباردى أنه حتى هؤلاء المتوسطون الذين يكونون السواد الغالب لا يقع منهم فى الجريمة الا قليلين .

فلماذا يجرم بعضهم دون البعض الآخر ؟ أليس ذلك راجعا الى أن الجريمة لا يلبى نداءها الا من يكون على تكوين خاص يجعل لديه استعدادا للوقوع فيها ؟ لا بد اذن من التسليم بأن هذا التكوين هو السبب الأساسى الجوهرى للاجرام ، وهو سبب داخلى لا يدخل فى عداد العوامل الخارجية . فهذه العوامل لا أثر لها الا حيث يكون الفرد قابلا للتأثر بها لميل داخلى فيه . ومن ثم فالجريمة فعل سببه داخلى خارجى فى الوقت ذاته ، اجتماعى فردى معا ، لأنها تصدر من جسم ونفس لا سبيل لتأثير الخارج فيهما الا اذا قبلا هذا التأثير »[1] .

وهذا التكوين الخاص الذى يصنع الاستعداد للوقوع فى حمأة الجريمة ، أو هذه القابلية الداخلية للتأثر بالعوامل الخارجية ، والتى تمثل « السبب الأساسى الجوهرى للاجرام » لأن العوامل الخارجية لا تعمل الا عن طريقها هى الأمر الهام الذى يتجاهل دوره منكرو الارادة الانسانية من أنصار المدرسة الوضعية الايطالية وغيرهم على غير أساس من الصواب . ولكن هذا الدور تسلم به تماما هذه المدرسة النيوكلاسية كما تسلم بدور العوامل الخارجية فى تحريك هذه الارادة ـ ومن ورائها نزعة الأثرة ـ نحو العدوان على الآخرين . وهكذا يرتبط هذا الاتجاه بحقائق الحياة التى لا تنازع فيها الفلسفة العامة ـ والدراسات الانسانية التى تسندها ـ فى اتجاهاتها التى تبدو أقرب الى الصواب كثيرا من غيرها على ما بيناه فى البابين الرابع والخامس .

* * *

وعلى أية حال ـ ومع التسليم بعجز العلم الوضعى فى حالته الراهنة عن تغليب دور العوامل الوراثية على الاجتماعية أو بالعكس بصورة حاسمة ـ فانه من باب أولى يتعذر تغليب دور هذه أوتلك على دور الارادة الانسانية التى

(١) عن المرجع السابق ص ٨٧ ، ٨٨

تتوافر للجانى بصورة أو بأخرى فى نظر هذه الفلسفة النيوكلاسية التى تعتبر أن مبدأ هذه الارادة حقيقة واقعة لا يمكن نفيها تماما لحساب عوامل الاجتماع أو الوراثة أو غيرها ، ومهما كانت قوتها مجتمعة أو منفردة ، وفى هذا ما يميزها تماما عن وجهات نظر المدارس التى سبقتها من كلاسية ووضعية .

ولعل التسليم بمبدأ الارادة الحرة ـ مع التسليم فى نفس الوقت بأنها مقيدة بعوامل الاجتماع والوراثة ـ هو الأمر الذى أعطى لحلول هذه المدرسة مرونة وواقعية مما جعل هذه الحلول تتسرب الى الشرائع المعاصرة التى لا يمكن لأى تشريع منها أن ينفى عن الانسان مبدأ حرية الارادة التى يشعر بها الانسان العادى والعالم والفليسوف مهما تفاوتت أساليب التفكير والاقتناع بينهم .

فلا يمكن لأى تشريع وضعى أن يتبنى وجهة نظر تقوم على أساس افتراض صحة الجبرية المطلقة وعلى أساس الغاء دور الارادة الحرة مثلما يفعل غالبية علماء المدرسة الوضعية الايطالية ، بل مثلما يفعل أيضا بعض علماء الاجتماع الذين قد يحلو لبعضهم أحيانا أن ينال كثيرا من دور هذه الارادة للوصول الى نتائج معينة فى سبيل تقوية الروابط الاجتماعية وتعزيزها .

ومن هذا النوع نسوق مثلا قول عالم الاجتماع المعروف ديل كارنيجى Dale Carnegie عندما يقول : « خذ آل كابونى المجرم العاتى مثلا ... وهب أنك ورثت الصفات الجثمانية والذهنية التى كانت له ، وهب أيضا أنه كانت لك بيئته وتجاربه ، أفلا تنشأ حتما على غراره ؟.

ولعل السبب الوحيد فى أنك لم تخلق حية رقطاء هو أن أبويك ليسا من الحيات الرقطاوات ... ولعـــل السبب الوحيد الذى لأجله لا تعبد البقرة ، ولا تقدس الحيات ، هو أنك لم تولد لأبوين هندوكيين يعيشان على ضفاف نهر « براهما بوترا » . فأنت ليس لك فضل فى الحال التى أنت عليها الا قليلا . فاذكر ذلك جيدا .. واذكر أن الرجل الذى يأتيك محنقا مغضبا صاخبا ساخرا لا يستحق منك اللوم بقدر ما يستحق الأسف والرثاء ، لأنه بدوره ليس له فضل فى الحال التى هو عليها ، فأعذره وأشمله بعطفك ، وابو نحوه حسن ادراك وكرم

خلق . ان ثلاثة أرباع من ستقابلهم من الناس ظمأى الى عطفك وتقديرك فارو ظمأهم يهبوك قلوبهم جزاء وفاقا »[1] ...

فهذا القول ان كان يصح فى نطاق علم الاجتماع لخدمة وجهة نظر معينة وهى التزام سعة الصدر مع الآخرين ومحاولة تفهم موقفهم من مشكلاتهم الخاصة لا يمثل فى نطاق الحقائق الوضعية الا قدرا باهتا من الحقيقة . ففى الواقع أن الصفات الذهنية والجسمانية ليست كلها ميراثا من الأبوين ولا من الأجداد ولا من صنع البيئة الاجتماعية وحدها . بل ينبغى أيضا أن نحسب حساب دور ارادة صاحبها فى توجيهه الى الطريق الصحيح للتطور الذى قد يؤدى الى كسب أرفع الصفات الذهنية والجسمانية ، أو الى الطريق الخاطىء فيه الذى قد يؤدى الى ضياعها تدريجيا لاكتساب أردئها ولو مع الوقت الطويل .

* * *

فالمدرسة النيوكلاسية لا تغفل دور العوامل الطبيعية ولا الاجتماعية ولا التاريخية كما لا تغفل دور الارادة الانسانية . وعلى التوفيق بين هذه الأدوار المتنوعة قامت فلسفتها الجنائية ، وذلك حتى مع التسليم بتعذر امكان توزيع المسئولية بينها توزيعا ثابتا وعلى أسس محددة . فالجريمة ماهى الا ظاهرةاجتماعية، وجميع الظواهر الاجتماعية يرجع حدوثها الى عوامل لا حصر لها طبقا للسببية الطبيعية . ونفس الأسباب تنتج نفس النتائج فى كل زمان ومكان حتى وان تعذر توزيع مسئولية النتيجة على الأسباب توزيعا ثابتا أو محددا .

وفى هذا التوزيع يمكن أن تلعب الفلسفة الوضعية دورها كما تلعب علوم الاجتماع والنفس ذات الدور . وينبغى أن يراعى أن الترابط بين الفلسفة والعلم أمر لا غنى عنه هنا أيضا لأنه هو وحده الذى يكشف عن قيمة الفلسفة وعن قيمة العلم كما قلنا . ولا يصح أن يلعب الاعتقاد الموروث هنا أى دور اذا فهمنا الاعتقاد على أنه محض شعور غامض للوجدان . أما اذا فهمناه على أنه قوة دافعة

(١) فى مؤلفه : « كيف تكسب الأصدقاء وتعامل الناس » طبعة ١٩٦٨ ص ١٨١ ، ١٨٢

للتطور عظيمة الأثر مستمدة من انفعال الاحساس الغريزى بالمجهول فانه ينبغى أن يكون دائما تحت رقابة العلم والفلسفة معا حتى لا يغالى ولا يجمد فينال الغلو منه والجمود ، كما هى الحال دائما لكل شعور غامض بعيد عن رقابة العلم الوضعى ، وعن الفلسفة المترابطة المستمدة منه . وأيضا مع مراعاة ما سبق أن ذكرناه من نسبية حلول الاعتقاد وارتباطها بوجه عام بظروف الزمان والمكان .

ومما لا ريب فيه أن هذه المدرسة النيوكلاسية تعد أقرب المدارس الى الاتجاه الوضعى الصحيح . فهى ترفض الارتباط مقدما بأية فلسفة نظرية أو أى اعتقاد مذهبى فى التسيير والتخيير ، كما هى أيضا الحال فى غيرهما من مشكلات . وبسبب هذا الرفض فانها تعنى ابتداء بما تكشف عنه حقائق الحياة الواقعية من أمور وتبنى حلولها على هذه الحقائق . وذلك حتى لكأنها تتبع أسلوب أوجست كونت A. Comte أو هربرت سبنسر H. Spencer فى فلسفتهما الوضعية ، أو أن شئت أسلوب وليم جيمس W. James فى فلسفته البراجماطية اللازمة لدراسة ظواهر النفس والروح والربط بينها وبين حقائق الحياة للوصول الى مجتمع أكثر فهما لمشكلاته ، وأكثر قدرة على مواجهتها بأساليب واقعية بعيدة عن الافتراضات النظرية غير المدروسة والتى قاست منها الانسانية فى الماضى الكثير من الأهوال والآلام الجسام ، والتى ينبغى أن تتجنبها فى حاضرها اذا أرادت السير نحو مستقبل أكثر ازدهارا واشراقا .

ولهذه الاعتبارات مجتمعة لا يبدو فى محله ما وجه الى هـــذه المدرسة النيوكلاسية من ناحية أنها ــ فيما قيل ــ احتفلت بالجـــريمة مع اهمالها التام لشخص المجرم وظروفه الاجتماعية الخاصة : « ومع مرور الزمن تحولت مهمة القضاء الجنائى الى عملية آلية أو حسابية يطبق فيها تسعيرة العقاب المقررة قانونا لكل جريمة ، وهى عملية تنتهى بداهة بمجرد صدور الحكم بالعقوبة ، فلا يعرف القاضى شيئا عن مصير المجرم بعد ذلك ، وأغلب الظن أنه لم يفكر حتى فى مغزى أو هدف تلك العقوبة التى قضى بها ...

ومن ناحية أخرى عاون الفقه المدرسى على تعميق ذلك المفهوم القانونى الصرف للجريمة ، وتلك الصورة الحسابية للعدالة الجنائية . فانه قد صرف جميع

همه الى شرح نصوص المدونة العقابية متخذا من الجريمة وأركانها العامة والخاصة محورا وحيدا لاجتهاداته ، بقصد بيان حدود المسئولية الجنائية ، ومتى تتوافر شروطها المادية والمعنوية ، وحالات امتناعها ودرجات نقصها . وسار الشراح فى هذا التيار الفقهى القانونى وما يجر اليه من الاستطراد الى أدق التفصيلات الفقهية شوطا بعيدا حتى نافست مطولات الفقه الجنائى مثيلاتها فى الفقه المدنى ...

وأما فى السجون فانه على الرغم من الاتجاه النيوكلاسى الى اصلاح المجرم وتقويمه بداخلها ، قد تغلبت التقاليد الادارية الصارمة والجائرة ــ فضلا عن طابع الكآبة حتى فى تصميم البناء ــ على هذا المعنى الانسانى ، وغطت فكرة التأديب فى شعار سياسة السجون الاصلاحية على فكرة الاصلاح ... »[1]

وهذا النقد يسترعى الانتباه من جميع جوانبه :ــ

ــ فمن الجانب الأول ليس فى محله مطلقا القول بأن المدرسة النيوكلاسية احتفلت بالجريمة مع اهمالها التام لشخص المجرم وظروفه الاجتماعية الخاصة ، لأن الواقع أن من مزايا هذه المدرسة ــ المأثورة عنها ــ أنها احتفلت بشخص المجرم بمقدار احتفالها بالواقعـــة المسندة اليه فحفظت بذلك ــ خصوصا فى جناحها العلمى ــ توازنا دقيقا بين تطرف المدرستين الكلاسية التى تغلّب فيها الجانب الموضوعى للجريمة والوضعية الايطالية التى تغلب فيها الجانب الشخصى . وفى هذا الشأن بالذات لعبت هذه المدرسة النيوكلاسية دورا جليلا لم ينازع فيه أحد قبل الآن .

وفى الواقع أن أية محاولة فى هذا الصدد للفصل بين دور الاتجاهات التوفيقية أو التخيرية وبين دور المدرسة النيوكلاسية انما هى محاولة صناعية ليس لها أساس من حق ولا من واقع ، لأن هذه الاتجاهات الأخيرة منبثقة فى جملتها من فلسفة المدرسة النيوكلاسية ، ورواد تلك الاتجاهات التخيرية هم بأنفسهم رواد هذه المدرسة النيوكلاسية ، وهم نفس أنصارها الذين اعتنقوا مبادءها وان كان صبغوها بصبغة أكثر وضعية وأكثر تجاوبا مع البحوث الواقعية التى ازدهرت تدريجيا فيما بعد ، أما أصول الفلسفة نفسها فقد بقيت على حالها لم تمس .

---

(١) الدكتور على راشد فى مؤلفه عن « القانون الجنائى » ١٩٧٠ القسم الأول ص ٦٠ ، ٦١ تحت عنوان « مظاهر تردى القانون الجنائى النيوكلاسى » .

ـ ومن الجانب الثانى فان ما ينعاه هذا النقد على المدرسة النيوكلاسية من اهتمامها « بشرح نصوص المدونة العقابية » انما هو مزية أخرى لهذه المدرسة التى قدمت ـ عن هذا الطريق ـ أجل الخدمات لمبدأ « القانونية » وما يرتبط به من « فقه جنائى » . فأيهما لا يقل لزومه فى اقامة صرح العدالة الجنائية ـ الاجتماعية عن لزوم العناية بشخص المجرم . ومن المحال أن توجد سياسة انسانية ناجحة فى تحقيق هذه العدالة الجنائية ـ الاجتماعية بغير هاتين الدعامتين الأساسيتين لها وهما : « القانونية » و « الفقهية القانونية » اللتين لقيتا من هذا النقد الحديث الشىء الكثير ... وهنا يكاد يقف القلم عن الكتابة كلما تصور أنه أصبح متعينا عليه أن يدافع عن « القانونية » وعن « الفقهية » حتى كمبدأين مجردين !! وفى بيئة الفقه والقانون بالذات ...

ـ ومن الجانب الثالث فانه اذا كانت التقاليد الادارية الصارمة فى داخل السجون قد تغلبت « على الاتجاه النيوكلاسى الى اصـــلاح المجرم وتقويمه بداخلها » ... فما ذنب الاتجاه النيوكلاسى فى هذا الشأن ؟! ان هذه التقاليد الادارية يمكن أن تكون سببا فى نجاح أى نظام أو فى اخفاقه وأية كانت الفلسفة التى ينبع عنها ان كان ثمة فلسفة . فلا يصح أن يقال ان هذه التقاليد « من مظاهر تردى القانون الجنائى النيوكلاسى » وأن تكون من المـــآخذ التى توجه الى المواجهة الواقعية للجريمة المؤسسة على فلسفة مزدوجة من العقاب ومن تدابير الوقاية والقائمة على مبدأ حرية الاختيار المقيدة بملابسات الزمان والمكان .

ومثل ذلك يمكن أن يقال أيضا عن دوام الصلة أو عن انقطاعها بين القاضى والمحكوم عليه ، فان من الأمور المستحبة فعلا أن يكون القاضى بصيرا بهدف العقوبة ومغزاها ، وأن يكون له نوع من الاشراف الحقيقى المنظم على تنفيذها وعلى سير حالة المحكوم عليه . ولتحقيق هـــذا الهدف ـ أو لتحقيق بعض أغراضه ـ أنشىء نظام قاضى التنفيذ فى بعض البلاد ، وحبذا لو أمكن ادخاله فى بلادنا سريعا . ولكن ما صلة هذا الموضوع ـ أيضا ـ بأية فلسفة نيوكلاسية أو غيرها ؟!.. ولماذا يقال انه من مزايا حركة الدفاع الاجتماعى مع أنه مستقل عنها تماما بمقدار استقلاله عن أية فلسفة عقابية تسلم بحرية الارادة أو تنكرها انكارا تاما أو جزئيا ؟!

الباب التاسع

التسيير والتخيير

فى التشريع العقابى المصرى والمقارن

لا ريب أن التشريع العقابى المصرى يقوم على أساس من التسليم بحرية الاختيار لدى الجناة كمبدأ أساسى ، وهو ما يستفاد - بمفهوم المخالفة - من بعض نصوص تقرر امتناع المسئولية فى حالات معينة ذات وثيق صلة بمبدأ حرية الاختيار أو بالادراك أو بهما معا . ونخص بالذكر ثلاثة نصوص وردت فى المواد ٦١ ، ٦٢ ، ٦٤ :

- فالمادة ٦١ تقرر أنه « لا عقاب على من ارتكب جريمة ألجأته اليها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره ، ولم يكن لارادته دخل فى حلوله ولا فى قدرته منعه بطريقة أخرى » .

- والمادة ٦٢ تقرر أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل اما لجنون أو عاهة فى العقل واما لغيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة أيا كان نوعها اذا أخذها قهرا عنه أو على غير علم منه » .

- والمادة ٦٤ تقرر أنه « لا تقام الدعوى على الصغير الذى لم يبلغ من العمر سبع سنين كاملة » .

وهذه النصـــوص لا تدع مجالا للريب فى أن أساس المســئولية العقابية فى تشريعنا المصرى هو افتراض توافر الارادة الحرة لدى الجانى المدرك العادى ولو الى مدى أو الى آخر كما هو الشأن فى سائر الشرائع المعاصرة ، بما يترتب عليها من نتائج متنوعة متصلة بسائر مناحى المسئولية العقابية فى عناصر قيامها أو انتفائها وتشديدها أو تخفيفها . وعلى ذلك ينبغى فى الباب الحالى أن نعرض

لأهم ما يتصل اتصالا مباشرا بمبدأ لزوم الارادة الحرة فيه للتعرف على أوضح تطبيقات هذا المبدأ فى تشريعنا بالمقارنة مع بعض الشرائع الأخرى .

وكذلك نجد أن الأحكام الاجرائية تتضمن فى جميع أوضاعها ما يشير الى لزوم توافر حرية الارادة كقاعدة أساسية لهذه الأحكام ، وتستوى فى ذلك اجراءات التحقيق ، مع المحاكمة ، والأحكام ، وتنفيذ العقوبة . وهذه الأخيرة اعتبرها تشريعنا المصرى أحكاما اجرائية مع أنها وثيقة صلة بالبنيان العقابى الموضوعى . وعلى أية حال فان هذه الأحكام كلها ينبغى أيضا التعرض لها لماما بالقدر اللازم فحسب لتعرف موقف تشريعنا المصرى — فى خصوص هذه الأحكام — من مشكلة حرية الارادة ، وذلك بالمقارنة مع بعض الاتجاهات السائدة فى الخارج .

لكن ينبغى مع ذلك أن نقتصر على بيان الجوانب الفقهية العامة لهذه الحلول ولتلك بمقدار اتصالها بمبدأ حرية الارادة أو الاختيار كمبدأ فلسفى ، وما يرتبه هذا الاتصال من نتائج مباشرة ، وذلك الى المدى الذى يتضح منه تماما كيف أن المسئولية العقابية لا يمكن أن تقوم الا على أساس من حرية الارادة ولو كانت مقيدة ، وبالتالى على أساس من الوظيفة الخلقية للعقوبة .

ولبيان ذلك فى حلول التشريع العقابى فى جانبيه الموضوعى والاجرائى بما ينفى كل شبهة ينبغى أن نوزع موضـوعات الباب الحالى على فصـول ثلاثة على النحو الآتى :

الفصل الأول : فى توافر الارادة الحرة كقاعدة للمسئولية العقابية .

الفصل الثانى : فى نقص الارادة أو انتفائها كعارض للمسئولية العقابية .

الفصل الثالث : فى توافر الارادة الحرة كقاعدة للأحكام الاجرائية .

الفصل الأول

فى توافر الارادة الحرة

كقاعدة للمسئولية العقابية

تقوم المسئولية العقابية فى الشرائع الحديثة على شقين : أولهما سلوك مادى يحظره التشريع تحت وصف جريمة ، وثانيهما ارادة آثمة ـ يفترض فيها الحرية الى مدى أو الى آخر ـ توجه هذا السلوك الآثم وتكون مثله ركنا لا غنى عنه فى استحقاق العقاب . هذه الارادة الآثمة هى حلقة الوصل بين الجريمة كواقعة مادية لها كيان خارجى وبين الانسان الذى صدرت عنه والذى يعده القانون بالتالى مسئولا عنها تحت وصف جان أو مجرم . ومن ثم لا يمكن أبدا الفصل من الناحية العملية بين الجريمة وبين مقارفها حتى وان كان هذا الفصل قد يبدو ضرورة لا غنى عنها من الناحية التشريعية أو الدراسية .

وأية دراسة للجانى هى فى حقيقتها دراسة فى الجانب الشخصى للمسئولية الجنائية فى شروط تحملها وأسباب انتفائها ، وفى عناصر تخفيفها أو تشديدها ، وذلك كلما اقتضت الظروف الخاصة بالجانى ، والتى لها أبدا صداها فى سلوكه الاجرامى أن يفلت من المسئولية كلية أو أن يتحمل عقوبة مخففة أو مشددة بحسب الأحوال . وذلك لأن خطورة الجريمة من الوجهة المادية مظهر لخطورة مقارفها من الوجهة الشخصية مادام أن السلوك الاجرامى يمثل مع الجانى وحدة واحدة وأن العقوبة توقع فى النهاية على المجرم لا على الجريمة ، ومن ثم فان عوامل امتناع المسئولية أو تخفيفها أو الاعفاء من العقاب ينبغى أن تكون ـ بحسب الأصل ـ مستمدة منه لا منها .

ولا يغنى عن ذلك شيئا القول بأن كل عقوبة انما تقرر عن جريمة معينة ، أى عن واقعة مادية لها شروط خاصة ، لأن وراء كل واقعة مادية يوجد جان مسئول عنها هو الذى يطالبه القانون ـ والمجتمع من ورائه ـ بأن يتحمل ألم العقوبة ويقاسى مرارتها ، ومن ثم كان أساس العقاب هو ما قد تكشف عنه

الجريمة من مدى الاثم فى نفسية هذا الجانى ، ولا محل لهذا الاثم الا اذا قيل بأن الجانى يتمتع بارادة حرة .

وذلك يقتضينا أن نتناول فى الفصل الحالى موضوعات ثلاثة تبدو ذات صلة أوثق من غيرها بمفهوم هذا الاثم ، وباتصاله بمبدأ حرية الارادة كقاعدة للمسئولية العقابية . وهذه الموضوعات يجمل توزيعها على مباحث ثلاثة على النحو الآتى :

المبحث الأول : القصد الجنائى أو العمد بمقدار اتصاله بمبدأ حرية الارادة .

المبحث الثانى : الاهمال أو الخطأ بمقدار اتصاله بمبدأ حرية الارادة .

المبحث الثالث : تخفيف المسئولية العقابية وتشديدها بمقدار اتصالهما بنفس المبدأ .

المبحث الأول

القصد الجنائى أو العمد

بمقدار اتصاله بحرية الإرادة

يفترض القصد الجنائى — أو العمد — توجيه الجانى حريته فى الاختيار نحو ارتكاب الجريمة ، لكن ماذا يقصد بهذا التعبير على وجه التحديد ؟ توجد بالأقل نظريتان أساسيتان فى هذا الشأن : أولاهما نظرية الارادة فى تحديد القصد ، وثانيتهما نظرية العلم أو التصور .

أولا — نظرية الارادة فى القصد

بحسب الفقه التقليدى ، الذى لا يزال سائدا حتى الآن فى بلادنا وفى الخارج ، يتطلب القصد الجنائى توجيه الجانى ارادته — التى يفترض فيها الحرية — نحو ارتكاب الفعل المعاقب عليه سواء أكان ايجابيا أم سلبيا ، وكذلك نحو تحقيق نتيجته المطلوبة ، اذا ما تطلب التشريع توافر نتيجة معينة للعقاب .

فالقصد يتطلب ابداء توافر الارادة الحرة لدى الجانى ، وهذه ينفيها كل ما ينفى ملكة التمييز لديه (كالجنون) أو حرية الاختيار (كالاكراه المادى) .
« ويكفى أن نلاحظ هنا من ناحية علاقة القصد الجنائى بالارادة الحرة — أن الارادة شرط أساسى للمسئولية الجنائية بوجه عام ، فاذا انتفت انتفت المسئولية فى جميع الجرائم عمدية كانت أم غير عمدية . أما انتفاء القصد فينفى المسئولية فى الجرائم العمدية وحدها .

لذا قيل ان الارادة هى تعمد الفعل المادى أو الترك ، أما القصد فهو تعمد النتيجة المترتبة عليه ، فهو أخص من الارادة ، فالقصد الجنائى يستلزم حتما توافر الارادة ، أما توافر الارادة فلا يستتبع توافر القصد الجنائى دائما [1] » . فالقتل العمد يتطلب مثلا توافر القصد بمعنى انصراف ارادة الجانى الى ارتكاب فعل المساس بجسم المجنى عليه وتنيجته المباشرة وهى ازهاق روحه . أما القتل الخطأ فيتطلب ارادة ارتكاب الفعل الخاطىء وحده مثل قيادة سيارة بسرعة زائدة ، ويتطلب فى نفس الوقت عدم ارادة تنيجته المباشرة وهى اصطدام السيارة بالمجنى عليه ثم وفاته . ففى الحالتين ينبغى توافر الارادة الحرة ، ولكنها تنصرف فى القتل العمد الى ارتكاب الفعل الآثم وتنيجته المباشرة وهى ازهاق الروح ، حين تنصرف فى القتل الخطأ الى ارتكاب الفعل الخاطىء دون تنيجته المباشرة ، ومن ثم كان فيصل التمييز بين الحالين هو فى مدى الارادة المطلوبة ، لا فى مبدأ لزومها [2] .

وهكذا كلما تبين أن الجانى أراد ارتكاب الفعل الاجرامى وتحقيق تنيجته الضارة كلما كان القصد الجنائى متوافرا لديه . أما متى تبين أنه أراد ارتكاب

---

(١) عن الدكتور السعيد المرجع السابق ص ٣٦٣ . وراجع فى موضوع القصد الجنائى رسالة الدكتور عبد المهيمن بكر سالم عن « القصد الجنائى » ١٩٥٩ ، وبحثا فى القصد الجنائى للدكتور محمود نجيب حسنى فى عددى مارس ويونيه ١٩٥٨ من «مجلة القانون والاقتصاد» ص ١٠٥ وما بعدها ورسالة الدكتور عمر السعيد رمضان عن « الركن المعنوى فى المخالفات » (١٩٥٩) ، ومقالا له عنوانه « بين النظريتين النفسية والمعيارية للاثم » فى مجلة « القانون والاقتصاد » عدد ٣ سنة ٣٤ ص ٦٠٦ — ٦٧٩

(٢) للمزيد راجع مقالا لنا عن « استظهار القصد فى القتل العمد » فى المجلة الجنائية القومية عدد نوفمبر سنة ١٩٥٩ ص ٣٣٨ — ٣٧٣ وفى مؤلفنا « المشكلات العملية الهامة للاجراءات الجنائية » الجزء الأول ص ٥١٤ — ٥٦٠

الفعل الخاطىء دون نتيجته الضارة ، فالارادة الحرة متوافرة بغير القصد وعندئذ قد يتوافر الاهمال ، أى الخطأ غير العمدى ، وهو يصلح بدوره أساسا أدبيا كافيا للمساءلة الجنائية فى الجرائم غير العمدية كالقتل خطأ والاصـــابة باهمال والحريق غير العمدى .

وفى العدد الأكبر من الجرائم يتطلب الشارع توافر نتيجة ــ مفترضة أو غير مفترضة ــ تكون مناطا للعقاب على السلوك الاجرامى ، كما هى الحال فى القتل العمد والجرح والضرب والسرقة والنصب وخيانة الأمانة وهتك العرض والسب والقذف ... ولكن فى عدد قليل منها قد ينصب التجريم على ذات السلوك المسند الى الجانى بغض النظر عن نتائجه المباشرة ، كما فى التشرد والاشتباه والتسول فلا يتعدى القصد الجنائى فى هذه الجرائم الأخيرة ــ وهى كلها عمدية ــ ارادة تحقيق الوضع الاجرامى مع نتيجته الضارة كلما تطلب النص نتيجة ما ، سواء أكان الضرر مفترضا أم ركنا موضوعيا قائما بذاته .

فالقصد الجنائى طبقا للمدرسة التقليدية هو ارادة الفعل وآثاره ، ويعبر عنه بالقصد النتيجة **intention - resultat** أو الارادة القصد **Volonté - intention** وهذا القصد يجب توافره كلما تطلبه الشارع صراحة ، وأيضا كلما تطلبته طبيعة الجريمة وحكمة التجريم ، كما هى الحال فى السرقة مثلا ، وفى أغلب جرائم المال الأخرى التى لا يتطلب فيها النص صراحة توافر العمد ، لكن تتطلبها طبيعة الجريمة وضرورة التمييز بينها وبين أفعال مدنية لا تخضع للعقاب الجنائى .

ونظرية الارادة هذه فى تعريف القصد لا تزال سائدة فى الفقه الفرنسى على النحو الذى بيناه ، وفى الفقه الايطالى أيضا[1] ، اذ نص عليها صراحة التشريع العقابى هناك فى المادة ١/٤٣ منه مقررا ، أن الجريمة تكون عمدية حينما « يتصور الجانى النتائج الاجرامية الضارة أو الخطرة الناجمة عن فعله أو امتناعه ويريدها ».

(١) فمن أنصارها هناك الأساتذة دى مارسيكو **De Marsico** ، ودول جودتشى **Del Giudice** ، وبونان **Ponnain** ، ودى فالكو **Di Falco** ، وألتافيلا **Altavilla** ، وتوستى **Tosti**

وجاء فى الأعمال التحضيرية لهذا القانون أنه « فيما يتعلق بالعمد قد وازن واضع النص بين نظرية التصور ونظرية الارادة فاختار هذه الأخيرة ، فانه كيما يتحقق القصد ينبغى أن يتصور الشخص النتيجة ، وأن يكون قد أرادها، فالتصور وحده لا يكفى ، وانما يلزم فضلا عن ذلك أن تتجه الارادة الى احداث النتيجة .. فالجانى اما أن يريد الحادث الضار الذى ينجم عن فعله فيتوافر لديه العمد ، واما ألا يريده فيوجد الخطأ ، أى الاهمال وعدم الاحتياط »(١) .

ثانيا ـ نظرية التصور أو العلم فى القصد

ذهب بعض الشراح الألمان فى تحديد مدلول القصد الجنائى مذهبا آخر مؤسسا على ما اعتقدوا أنه يمثل حقائق النفس البشرية ، لأن أصل التصرفات الواعية Consciente هو احساس بلذة تبغى النفس تحقيقها أو بألم تروم ابعاده . فاذا ما قام بالنفس هذا الاحساس أو ذاك نشط العقل الى تصور الوسيلة المؤدية الى تحقيق ما تبتغيه من هدف ، بما فى ذلك تصور النتيجة المترتبة على هذا التصرف ، اذا ما اتخذ صورة سلوك اجرامى معين . وبالتالى ان ارادة الانسان تتعلق بمشاعره فتدفعه الى حركة اختيارية جسمية أو عضلية معينة ، هى وحدها التى يصح أن توصف بأنها ارادية أو غير ارادية ، ولا تتعلق بالنتيجة . ونشاط الجانى الجثمانى أو العضلى هو وحده مظهر تصميمه الارادى الحر ، لا نتيجة هذا النشاط ، وذلك على ما وضحه مثلا الأستاذ بيكر Bekker أحد أنصار هذه النظرية فى صورتها الحديثة .(٢)

ومن ثم سواء أكانت النتيجة المطلوبة معقولة كثيرا أم قليلا ، وسواء أنجح الجانى أم فشل فى ارضاء اختياره الحر الذى دفعه الى الجريمة ، فيكفى أن يكون قد أراد الفعل وتصور نتيجته على صورة من الصور المحتملة الوقوع حتى يمكن

(١) الأعمال التحضيرية للقانون الايطالى فى تعليقها على المادة ٤٣

(٢) Bekker : Theorie des Heuntigen Strafrechts 1959 P. 245.

أن يقال بأن لديه قصدا جنائيا كافيا للمسئولية . ويستوى أيضا أن يكون قد تصور النتيجة على سبيل الجزم ، أم على سبيل التوقع والاحتمال فحسب[1] .

وتتيجة لهذا المذهب فى القصد الجنائى الذى يوصف عادة بأنه مذهب العلم أو التصور theorie de la représentation يمكن أن تدخل فى نطاق القصد الجنائى أحوال توصف عادة بأنها من أحوال القصد الاحتمالى فحسب . فاذا توقع الجانى تحقق نتيجة معينة ، عندما أقدم مختارا على فعل معين ومع ذلك لم يتراجع عن الاقدام عليه ، فانه يتوافر لديه طبقا لهذا المذهب الأخير القصد الجنائى المطلوب للمسئولية فى الجرائم العمدية .

ولعل هذه النتيجة الأخيرة تمثل كل الفارق بين نظريتى الارادة فى تعريف القصد والعلم أو التصور ، فحيث يلزم بحسب الأولى توافر القصد المباشر دائما ، والا فلا مسئولية مالم ينص التشريع صراحة على العقاب استثناء من هذه القاعدة ، اذ بنظرية العلم أو التصور تسوى فى الآثار بين القصد الموصوف بأنه مباشر وذاك الموصوف فيه بأنه غير مباشر أو احتمالى eventuel .

وهذا النظر الجديد فى تعريف القصد وان بدأ فى ألمانيا الا أنه انتقل الى جانب عدد غير قليل من الفقهاء الايطاليين نذكر منهم مانزينى Manzini فانه يعتبر أن احتمال وقوع الجريمة على وجه غير ضعيف يكفى لقيام العمد ، وكارنلوتى Carnelutti فهو يعرف الارادة بمعنى الرغبة ، ويرى فى هذه الرغبة ، بالاضافة الى التصور ، حقيقة القصد الجنائى ، لأن الشخص يكون مريدا النتيجة التى تأتى تبعا لفعله كلما كان راغبا فى احداث هذه النتيجة ، وأن الرغبة هى المعيار الذى يمكن على أساسه التميز بين العمد والاهمال .

---

(١) وللتصور صيغ كثيرة ، ويعتبر الفقيه Almendingen أول من قال بنظرية التصور . ثم تنوعت الصيغ فى آراء الفقهاء الألمان من أمثال بكر Bokker وفرانك Frank وفون لست V. Iiszt وغيرهم (راجع فى تفصيل هذا الموضوع الدكتور عبد المهيمن بكر سالم المرجع السابق ص ٧٢ — ٨٣ ومؤلفه « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال » ١٩٦٦ ص ٤١ — ٤٥) .

النظرية السائدة

الا أن النظرية السائدة حتى الآن فى الفقه المصرى ـ وأيضا الفرنسى والايطالى ـ هى اعتبار أن الارادة الآثمة هى أساس بنيان القصد الجنائى سواء بالنسبة الى الاثم فى ذاته أم الى نتيجته المطلوبة للعقاب . أما ما لاحظه بعض الفقهاء الألمان من أن ارادة النتيجة لا تتفق مع حقائق علم النفس وأن الارادة تتعلق بمشاعر الانسان ـ وحدها ـ فتدفعه الى حركة عضلية معينة ، دون ارادة نتيجة هذه الحركة التى تتعلق بها حرية الارادة بل تتعلق بها الرغبة أو الأمنية أو نحو ذلك .. فهو مردود عليه باعتبارات متعددة أهمها :

١ ـ أن أنصار نظرية الارادة يستعملون تعبير ارادة الفعل المادى وتتيجته بالمعنى الدارج لا بالمعنى الفنى فى علم النفس . وهذا المعنى الدارج يستعمل « أراد الانسان أمرا » بمعنى رغب فيه أو اتجه اليه اتجاها حرا أو نحو ذلك . فقولهم « ان القصد الجنائى هو توجيه ارادة الجانى الى ارتكاب الفعل المادى وتتيجته المباشرة » لا يفيد أكثر من انصراف « رغبة » الجانى الى ارتكاب هذا الفعل وتحقيق تتيجته المباشرة . وهذا المعنى الدارج هو المستعمل فى لغة القانون ، كلما احتاج الأمر فيه الى التعبير بالارادة عن الرغبة وهو بدوره لا يتعارض حتى مع المعنى الدارج فى علم النفس لاتجاه الارادة . ففى القانون المدنى يقال مثلا ان العقد وليد ارادتين متقابلتين بمعنى رغبتين متقابلتين ، ولا يقال بأنه وليد « علمين أو تصورين » متقابلين . وفى القانون الدستورى يقال « ان القانون وليد ارادة الأمة ، ولا يقال انه وليد علمها أو تصورها » .. وهكذا[1] .

(ب) أنه اذا كانت ارادة الجانى هى سبب نشاطه العضلى ، الذى قد يتخذ صورة سلوك اجرامى معين ، وكان هذا السلوك هو سبب النتيجة ، فتكون ارادة الجانى هى بالتالى سبب النتيجة وتكون قد انصرفت الى تحقيقها على الوجه

---

(١) راجع لوفلر : Loffler : Die schuld formen des strafrechts P. 232.
مشار اليه فى رسالة جريفون Griffon عن القصد الجنائى باريس سنة ١٩١١ ص ٤٣

الذى قدرته ، فيصح اعتبارها مصدرا أصليا لها على أية حال . ثم ان القصد الجنائى مستقل عن السببية ، كما أن السببية فى القانون غيرها فى الفلسفة أو علم النفس . فكلما ثبت أن الجانى أراد الفعل الاجرامى فهو — فى القانون — قد أراد مختارا — أو ان شئت — رغب — فى تحقيق نتيجته المباشرة بغير شبهة ، حتى بحسب حقائق علم النفس التى يستند اليها أنصار نظرية العلم والتى لا تسعفهم فى واقع الأمر بحجة تذكر .

وفى الواقع ان الفارق بين مذهبى الارادة والتصور فى القصد — من زاوية الاستعانة بالتفرقة بين مدلول لفظى الارادة والتصور فى علم النفس — يبدو فارقا لفظيا أو بالأدق نظريا فلسفيا لا صلة له بأحكام قانون العقوبات ، الا من ناحية ما قال به أنصار مذهب التصور من أن القصد الاحتمالى — أى غير المباشر — يصح أن يعد أصلا عاما من أصول المسئولية الجنائية وندا مساويا فى ماهيته وأثره للقصد الأصيل أو المباشر . بل ان الاثنين ليندمجان عند أنصار مذهب العلم أو التصور — فى معنى واحد ، أو بالأدق فى ارادة حرة اجرامية من نوع واحد تنصرف — بحسب مذهبهم — نحو ارتكاب فعل معين وتصور نتيجته على وجه ما . ويستوى أن يكون هذا الوجه هو قبولها ، أو توقعها ، أو الرضاء بها ، أو احتمالها ... أو نحو ذلك .

هذا هو الفارق الحقيقى بين مذهبى الارادة والتصور فى القصد ولكنه فارق لا ينبغى أن يستهان به ، ومذهب نظرية التصور فيه يتعارض مع أحكام تشريعنا العقابى الذى رفض المساواة فى الأثر بين العمدين المباشر وغير المباشر كقاعدة عامة . وقبلها فى أحوال استثنائية بنصوص صريحة : منها حالة مساءلة الشريك فى الجريمة عن النتيجة التى وقعت بالفعل ولو كانت غير تلك التى تعمد الشريك ارتكابها ، متى كانت الجريمة الجديدة نتيجة محتملة للتحريض أو الاتفاق أو المساعدة التى حصلت (م ٤٣) . وكما فى حالة الضرب المفضى الى نتيجة أشد جسامة من تلك التى أرادها الضارب ، كالضرب المفضى الى عاهة مستديمة . والأمر المقطوع به هو أن القصد المباشر منتف فى هذه الأحوال ، فلا يصلح أساسا فقهيا لتعليل مساءلة الجانى عن النتيجة النهائية فى أية واحدة منها وعلى أية حال .

فمذهب الارادة فى تعريف القصد الجنائى كان ـ وحده ـ ماثلا فى ذهن الشارع المصرى عندما وضع التقنينات العقابية المتعاقبة متأثرا فيها بالفقه السائد فى فرنسا . فلم يقل أحد بأنه أخذ أسس المسئولية عن بعض الفقه الألمانى سواء فى جانبها المادى أم المعنوى بما يؤدى اليه هذا الفقه ـ الخاص ـ من المساواة فى المسئولية الجنائية من ناحية مبدئها أو مداها بين حالة توافر العمد المباشر وحالة توافر العمد غير المباشر .

لذا فلا غرابة أن نجد أن قضاءنا المصرى ـ منذ عهد الاصلاح القضائى حتى الآن ـ لم يجد نفسه بحاجة الى الاستعانة بنظرية القصد الاحتمالى سوى مرات معدودة جدا ، فلم نعثر فى أحكام النقض الا على حكمين اثنين أشارت فيهما المحكمة الى نظرية القصد الاحتمالى وحاولت أن تستعين بها فى تقرير مسئولية الجانى أو نفيها بحسب الأحوال . وحتى فى هذه المرات المعدودة لم تكن المحكمة بحاجة الى نظرية القصد الاحتمالى ، لأن القصد المباشر كان متوافرا فى الصور التى عرضت عليها كلها بما يغنى ـ بحسب اجماع الفقه ـ عن البحث عن أساس معنوى آخر للمسئولية[1] .

حرية الارادة عند الغلط والجهل

وتأسيسا على التعريف السائد للقصد الجنائى فان هذا القصد ينتفى بسبب الغلط فى واقعة رئيسية تكون ركنا فى الجريمة ، أو بسبب الجهل بها ، كمن يقصد أن يصطاد غزالا فيصيب انسانا ، فانه لا محل للقول بتوافر القصد الجنائى لأن ارادة الجانى لم تتجه الى تحقيق هـذه النتيجة ، وهو ما يكفى لأن يعفيه من المسئولية عن اثم القتل العمد ، لكنه قد لا يعفيه من المسئولية عن اثم القتل الخطأ ، متى توافر ركن الخطأ غير العمدى ، وهو يتطلب بدوره توافر الارادة الحرة التى تعد عنصرا فى العمد لكنها لا تمثل كل عناصر العمد[2] . واذا انتفى

---

(١) راجع مؤلفنا فى « مبادىء القسم العام من التشريع العقابى » طبعة ٣ ص ٢٤٨ وما بعدها .

(٢) راجع فى هذا الموضوع رسالة الدكتور محمد زكى محمود عن « أثر الجهل والغلط فى المسئولية الجنائية » (١٩٦٧) .

بسبب هذا الغلط أو الجهل بالواقع الاهمال أيضا ـ الى جانب العمد ـ انتفت بالتالى المسئولية الجنائية لانتفاء الاثم كلية ، وهذا الاثم لا يمكن أن يفترض ، بل ينبغى أن تقام الأدلة عليه من واقع ظروف الدعوى ووقائعها الثابتة ، ومن ثم فان ثبوت الجهل أو الغلط فى واقعة رئيسية تكون ركنا مطلوبا للعقاب يكفى لانتفاء هذا الاثم كما قلنا .

ولكن هذا الاثم لا ينفيه الغلط أو الجهل بالقانون . ذلك أن العلم بالقانون مفترض بقرينة قانونية قاطعة ، فلا يقبل الدفع بالجهل به أو بالغلط فيه كذريعة لنفى القصد الجنائى[1] . وهـذه القاعدة مقررة فى جميع الشرائع اما بنصوص صريحة واما كأصل عام من أصول التشريع لا يحتاج الى نص خاص يقرره ، وذلك كما هى الحال مثلا فى الشرائع الانجلوسكسونية والبلجيكية والأسبانية .

ولا ريب أن هذه القاعدة ـ مع لزومها لاستقرار أحكام التشريع العقابى ـ تتعارض مع مبدأ لزوم الاثم الحقيقى غير المفترض كأساس فعلى للمسـئولية العقابية وذلك بالأقل بالنسبة للجرائم التى لا تمس القيم الخلقية العامة السائدة فى كل زمان ومكان ، بل تتفاوت حتما من دولة الى أخرى ومن وقت الى آخر ، والتى تحكمها طائفة « الجرائم المصـطنعة » بحسب تعبير القـاضى الايطالى جاروفالو . ولعل فى هـذا المقـام بالذات قد تظهر القيمة العملية المتفرقة بين « الجرائم الطبيعية » و « الجرائم المصطنعة » أكثر مما تظهر فى غيره .

فاذا صح ـ من ناحية توافر الاثم ـ أن نفترض أن الانسان المدرك العادى بمقدوره أن يعلم وأن يقدّر مقدما أن التشريع العقابى يعاقب على القتل ، أو الضرب ، أو هتك العرض ، أو السب ، أو السرقة ، أو النصب ، أو الحريق العمد ، أو

(١) وفى هذا المعنى تقرر محكمتنا العليا « أن العلم بالقوانين وبكل ما يدخل عليها من تعديل مفروض على كل انسـان ، وليس على النيابة اذا ارادت رفع الدعوى العمومية على شخص الا ان تعلنه برقم المادة التى تريد أن تطلب محاكمته بمقتضاها . وليس عليها فوق هذا ان تعلنه لا بنص تلك المادة ولا بما أدخل عليها من تعديل ، اذ ان ذلك مما يعده القانون داخلا فى علم كافة الناس (راجع نقض ١٩٣٣/٥/٢٢ القواعد القانونية جـ ٣ رقم ١٢٩ ص ١٨٥ و ١٩٥٩/٣/٢٣ احكام النقض س ١٠ رقم ٧٦ ص ٣٤٠ و ١٩٦٨/٢/١٣ س ١٩ رقم ٣٩ ص ٢٢٠) .

الاتلاف ، أو التعامل فى المخدرات ، أو الأسلحة ... فان من المتعذر أن نفترض أنه يعلم ويقدّر مقدما أن نفس هذا التشريع يعاقب على أوضاع معينة خاصة بالتعامل بالنقد الأجنبى ، أوبحيازة سلعة معينة ، أوبممارسة نشاط معين ،خصوصا بالنسبة للتشريع الذى صدر حديثا ، أو بالنسبة للغريب عن البلاد الذى لم يسبق له من قبل الدخول اليها . أو أن نفترض أن الانسان الأمى المتهم فى دعوى جنائية يعلم بتعديل جزئية صغيرة من جزئيات أى تشريع عقابى تعديلا قد يغيب أحيانا عن فطنة قاضيها ومحاميها معا ، وهما من رجال القانون .

ولذا فان قاعدة عـدم قبول الدفع بالجهل بالقانون على وجه مطلق تلاقى اعتراضا متزايدا من الفقه الجنائى لأنها تكلف الناس فى بعض الأحايين ما هو فوق طاقتهم ، فهى تمس العدالة مساسا مباشرا ، مادامت العدالة الحقة لا تقوم الا على الأمر المستطاع وحده ، خصوصا وقد تزايدت التشريعات وتعقدت ، وبعدت الشقه بها عن القانون الخلقى أو الطبيعى الذى قد تهدى اليه الفطرة السليمة وحدها .

وقد كان القانون الرومانى مستقرا ــ من باب تحقيق العدالة ــ على أنه اذا وجد المتهم فى ظروف قهرية يستحيل معها استحالة تامة العلم بصدور تشريع عقابى معين فان له أن يعتذر بالجهل به . ويتحقق ذلك اذا كان المتهم وقت صدوره موجودا فى مكان محاصر من الوطن معزول عن باقيه لمثل حرب أو اضطراب أو وباء ، بحيث لم يصل نبأ التشريع الجديد الى علمه . وهذه القاعدة الرومانية القديمة التى تستهدف تحقيق العدالة يمكن أن ترضى احتياجات الواقع العملى فى العصر الحاضر بشرط تعميمها على الحالات التى يثبت فيها بشكل قاطع الجهل التام بأحكام القانون العقابى فى شأن « الجريمة المصطنعة » وبالتالى انتفاء الاثم المطلوب كأساس لامكان المساءلة الجنائية .

وقد ناقش هذه القاعده المؤتمر الدولى للقانون الجنائى المقارن فى عام ١٩٥٤ ، ولم ينته الى قرار محدد بشأنها . وكان بعض الأعضاء يرى ضرورة الحفاظ عليها لأنها لازمة للحفاظ على كيان التشريع ، حين رأى البعض الآخر وجوب اعتبار الجهل بالقانون من الظروف المخففه للعقاب ، أو من موانع العقاب مع استبعادها من نطاق البحث فى العمد أصلا .

ورعاية لهذه الاعتبــارات نص مشروع قانون العقوبات الموحد للجمهورية العربية المتحدة فى المادة ٥٣ على أنه « ليس لأحد أن يحتج بجهله القانون الجزائى أو تأويله اياه تأويلا خاطئا . غير أنه يعد مانعا من العقاب :

(أ) الجهل بقاعدة مقررة فى قانون آخر غير القانون الجزائى متى كانت منصبة على أمر يعد ركنا من الأركان المكونة للجريمة .

(ب) امتناع علم المجرم بالقانون الذى يعاقب على جريمة لقوة قاهرة .

(جـ) جهل الأجنبى الذى قدم الجمهورية منــذ ثلاثة أيام على الأكثر بوجود جريمة مخالفة للقوانين الوضعية لا تعاقب عليها قوانين بلده أو قوانين البلد الذى استقرت اقامته فيه » .

ورعاية لنفس هذه الاعتبارات نص قانون العقوبات اليوغوسلافى فى مادته العاشرة على أن للمحكمة أن تخفف العقوبة على مرتكب الجريمة اذا كان يجهل بناء على أسباب مبررة أن القانون يعاقب على فعله ، بل وللمحكمة أن تعفيه من أية عقوبة . وأجاز قانون العقوبات السويسرى فى المادة ٢٠ للمحكمة أن تحكم بالبراءة اذا رأت أن المتهم كان معذورا فى جهله أو غلطه فى القانون .

* * *

ولتخفيف آثار هذه القرينة القانونية عندما تكون ظالمة يميل الفقه السائد الى جواز الاعتذار بجهل قاعدة أى تشريع آخر غير التشريع العقابى ، مثل التشريع المدنى ، وتشريع المرافعات ، والأحوال الشخصية ، والتشريع التجارى والادارى واذا كانت هذه القواعد الأخيرة متعلقه بتوافر أركان الجريمة باعتبارها شروطا فيها ، فهى تصبح بمثابة أوصاف موضوعيه تعامل كغيرها اذا توقف العقاب على توافرها من ناحيةجواز الاعتذار بالجهل بتوافرها[1] .

وهذه التفرقه بين الجهل بالقانون الجنائى أو الغلط فيه من جانب ، وبين الجهل بالقوانين غير الجنائية أو الغلط فيها من جانب آخر ، معروفة فى بعض الشرائع

(١) راجع مثلا جارسون م ١ فقــرة ٩٤ ودونديه دى فابر فقرة ١٣٩ وستيفانى وليفاسير فقرة ٣٢٣ وجارو جـ ١ فقرة ٣٠٧ ورو ص ١٨١ وبوزا فقرة ١٦٧

الأجنبية مثل التشريع الألمانى ، كما نصت عليها المادة ٤٧ من قانون العقوبات الايطالى عندما قررت صراحة « ان الغلط فى قانون غير قانون العقوبات يستبعد العقوبة اذا أحدث غلطا منصبا على الواقعة التى تكون الجريمة » . وقد أقرت محكمة النقض المصرية نفس هذه القاعدة صراحة فى أكثر من حكم لها[1] .

ومع التسليم بأن الدفع بالغلط فى قاعدة من قواعد القوانين الأخرى غير العقابية قد أصبح الآن دفعا مقبولا من الناحيتين القضائية والفقهية ، فانه يتعين البحث عن سبب عدم استحقاق العقاب فى هذه الحالة . وقد قيل فى تبريره انه هو الاباحة الظنية القائمة على اعتقاد المتهم أنه كان يزاول نشاطا مشروعا لاغبار عليه ، ومن ثم فان هذا الغلط يكون من صور الاباحة التى تزيل عن هذا الفعل صفة السلوك الآثم أى الجريمة . وقد تؤدى الى هذا المعنى عبارة بعض الأحكام المصرية عندما قال عن هذا الغلط انه « يجعل الفعل المرتكب غير مؤثم » .

ولكننا نفضل القول مع ذلك بأن الغلط فى القوانين الأخرى ــ غير العقابية ــ ينفى القصد الجنائى وحده ويعد ــ حكما ــ من صور الغلط فى الواقع التى تنفى القصد الجنائى عند الجانى دون أن تزيل عن الواقعة صفتها الجنائية ، فهو سبب مانع من المسئولية فحسب كما هى القاعدة عند انتفاء القصد الجنائى للجهل بالوقائع أو للغلط فيها . وبالتالى يسرى هذا السبب على من يتصف به دون غيره ، وهو ما أوجبه القانون مادامت الظروف المتصلة بالقصد الجنائى ، أو بكيفية العلم بالجريمة تسرى على صاحبها فقط ولا تتعداه الى غيره سواء أكان فاعلا أصليا مع غيره أم شريكاله ، ولايحول دون امكان المساءلة المدنية متى توافرت شروطها .

وعلى أية حال فقاعدة عدم جواز التذرع بجهل أحكام التشريع العقابى قاعدة قائمة كأصل عام من أصول التشريع الوضعى ويتعذر تبريرها الا برغبة تحقيق استقرار أحكام التشريع بقرينة قانونية ولو كانت ظالمة فى بعض الأحايين . ولكن قد يقال ان فكرة تحقيق الدفاع الاجتماعى ضد الجريمة بعيدا عن فكرة الاثم قد

---

(١) نقض ١٩٤٣/٥/١٠ القواعد القانونية جزء ٦ رقم ١٨١ ص ٢٤٧ و ١٩٥٦/١٢/٢٥ أحكام النقض س ٧ رقم ٣٦٥ ص ١٣٣١ و ١٩٥٩/١١/٢ أحكام النقض س ١٠ رقم ١٨٠ ص ٨٤٤ و ١٩٦٠/٣/١٥ س ١١ رقم ٥٣ ص ٢٧

يصح أن يكون لها دورها فى تبرير القاعدة مادام من الجائز أن نسلخ مبدأ العدالة تماما من وظيفة العقوبة : وهنا تظهر صورة واحدة من الأضرار المحتومة لمحاولة سلخ مبدأ العدالة عن وظيفة العقوبة كقاعدة مضطردة ، وذلك اذا تصورنا أن هناك أية مصلحة للمجتمع فى تخطى مبادىء العدالة الطبيعية لسبب أو لآخر ، وهذا ما لا يمكن التسليم به كقاعدة صحيحة فلسفياً .

حرية الارادة كعنصر فى العمد

وغنى عن البيان أن نظريات القصد الجنائى تتطلب كلها توافر قدر كاف من حرية الارادة لدى الجانى سواء أكان هذا القدر كبيرا أم يسيرا . فبدون هذا القدر يتعذر وضع تعريف مناسب للقصد سواء بمدلول انصراف ارادة الجانى الى ارتكاب السلوك الاجرامى وتحقيق نتيجته أو نتائجه المباشرة ، أم بمدلول انصراف ارادته الى ارتكاب هذا السلوك مع تصور امكان حدوث نتيجته أو نتائجه على وجه من الوجوه . ففى الحالين الارادة مطلوبة ، وحرية الاختيار شرط أساسى لهذه الارادة[1] كما أنها شرط أساسى للجرائم المتعدية قصد الجانى Preter-Intentionnels وكل صور المسئولية التى تتوسط بين العمد والاهمال أو تجمع بينهما فى تركيب واحد .

ومن ثم فانه اذا صح وضع تعريف أو آخر للقصد الجنائى على قاعدة من المدرسة التقليدية أو التقليدية الجديدة ، فان هذا التعريف أو ذاك لا يمكن أن يوضع على قاعدة من المدرسة الوضعية الايطالية ، بالأقل فى جناحها المتطرف الذى ينكر كل حرية لهذه الارادة . وهذا الاعتبار يبين الى أى مدى يمكن أن تتعارض نظرية هذه المدرسة فى نفى حرية الاختيار من أساسها لا مع فكرة المسئولية الخلقية فحسب ، بل أيضا مع الكثير من جوانب « القانونية الجنائية » .

---

(١) ويحاول البعض أن يقيم تفرقة بين الارادة وبين حرية الاختيار قائلا ان الأولى واقعة fait تفترض استخدام الارادة بالفعل فى تحقيقها أما الثانية فهى مجرد ملكة أو مكنة faculté تمكن الانسان من توجيه أفعاله الى هذه الوجهة أو تلك . على أن هذا التمييز اصطلاحى محض وجرى العمل على امكان استخدام اى من التعبيرين محل الآخر . راجع :

Chazal : Essai sur la notion de mobile et de but en droit pénal, thèse Lyon 1929 P.P. 9 et 10.

وإذا كانت هذه القانونية يمكن أن تلتئم — كما سبق أن بينت — مع قبول تصنيف الجناة الى عدة فئات ، ومع بعض تدابير الوقاية ، فانه من المتعذر تماما امكان التوفيق بين انكار حرية الاختيار ووضع تعريف فقهى مقبول للقصد الجنائى . واذا سلمنا بصحة فلسفية التسيير المطلق فانه يتعذر العثور على أساس للمسئولية الجنائية فى الجرائم العمدية فى توافر القصد بما يقتضيه من ارادة حرة ، بل سيكون هذا الأساس هو فى توافر وضع اجتماعى معين أو آخر لا يتطلب أى قصد جنائى ، بل يتطلب ظروفا قائمة بذاتها لا يصح أن يسأل عنها الجانى لأنه لم يتعمد تحقيقها .

وذلك مع أن نفس الأوضاع الاجتماعية والشخصية التى تعنى بها هـذه المدرسة تحتاج فى اقرارها وفى الكشف عنها الى درجة متقدمة من « القانونية الجنائية » . ومن ذلك مثلا الحالة الخطرة فان أول ما يكشف عن هذه الحالة هو الجريمة نفسها ... فاذا أبعدنا هذه « القانونية الجنائية » كلية فكيف يمكن تحديد عناصر هذه الحالة الخطرة ؟. وحتى اذا قيل ان الحالة الخطرة لا تكشف عنها بالضرورة جريمة قد وقعت بالفعل بل يمكن أن يكشف عنها أيضا أى سلوك ضار يحتمل أنّ يصدر عن الجانى فان « القانونية الجنائية » تبدو لازمة على كل حال لتحديد عناصر هذا السلوك المحقق أو المحتمل ، هذه العناصر التى لا يتأتى الوصول اليها الا من زاوية القصد الجنائى ابتداء والاهمال بعد ذلك .

فمن العبث أن نلجأ فى هذا الصدد الى الركن المادى أو الموضوعى للجريمة ، لأن هذا الركن لا يكشف بذاته عن أية حالة خطرة ولا يبرز خصائصها المطلوبة . وبدون الاستعانة بقصد الجانى المباشر أو غير المباشر — وما يتصل بهذا القصد من مباحث شتى — يتعذر تماما تحديد مدى خطورة الجانى ، وذلك عندما يختلط الأمر بين القاتل المتعمد والقاتل غير المتعمد ، أو القاتل مع سبق الاصرار — وهو أعمق درجات القصد الجنائى وأقواها — مع القاتل فى حالة الغضب والانفعال ، وذلك رغم التفاوت الضخم بين خطورة هذا وذاك وبين نفسيتيهما ، هذه النفسية التى تعنى بها كل العناية المدرسة الوضعية .

وهكذا نجد أن اضعاف « القانونية الجنائية » ليس مطلقا من مصلحة بعض الأسس التى قامت عليها هذه المدرسة الوضعية ، وأنه لو قدّر لأى تشريع وضعى

أن يقيم عمد المسئولية على أساس من التسليم بصحة القضاء والقدر وانتفاء الاختيار على وجه مطلق لما كان فى ذلك أية خطوة للأمام بل خطوات عديدة الى الورا ء، والى أنظمة غامضة بعيدة عن أن ترضى احتياجات الجماعات المتحضرة ، بقدر بعدها عن النجاح فى مكافحة الاجرام عن طريق مواجهة الأوضاع الشخصية والاجتماعية التى تريد هذه المدرسة التصدى لمواجهتها عن طريق الاعتقاد الخاطىء بأن هذه الأوضاع من شأنها أن تلغى تماما دور الارادة الانسانية ، وذلك مع أنها فى واقع الأمر تحركها وتحفزها فحسب الى العمل فى اتجاه أو فى آخر بغير أن تلغيها .

وهكذا يتضح تماما كيف أنه حتى من الناحية الوضعية يلزم أن تقع حرية الاختيار فى الأساس الأول من المسئولية الجنائية ، وكيف أن وصف هذه المدرسة بالوضعية قد لا يكون صحيحا الا من زاوية أن مؤسسيها كانوا من بحاث الجريمة فى أرض الواقع العملى ، أى فى أقسام الشرطة ، وفى قاعات المحاكم والسجون ، ومصحات الأمراض العقلية ، وما تخفيه جثث القتلة والسفاحين من ملامح ومن علامات تشريحية معينة . ودون أن يعنى ذلك بالضرورة صحة جميع النتائج التى انتهوا اليها ، أو صحة ارتباطها بالواقع الفعلى فى تفهم نوازع النفس الانسانية على حقيقتها ، هذا الفهم الذى اقترب منه دعاة الحرية الانسانية من أمثال ديكارت وكنط ، وفشته ، وهيجل ، ورينوفيه ، ووليام جمس ، وهنرى برجسون ... وغيرهم أكثر بكثير مما اقترب هؤلاء العلماء من الوضعيين الايطاليين .

وهذا كله لا ينفى الخدمات التى أدتها هذه المدرسة الى مكافحة الجريمة ولا الكثير من جوانب الصدق التى وصلت اليها ، لكنه ينفى صلاحيتها لأن تكون أساسا عاما لأى تشريع وضعى . أو بعبارة أخرى ان مدرسة « أركان الجريمة » التى لاتزال تسود الشرائع الوضعية بوجه عام لا يمكن عملا التخلى عنها لحساب غيرها من المدارس . ولا ينبغى أبدا تضحية المفهوم القانونى للقصد الجنائى أو لغيره من الأركان بحجة الوصول الى مفهوم اجتماعى أكثر واقعية لسبل مواجهة السلوك الاجرامى الذى هو فى نهاية المطاف نوع من أنواع السلوك اللاجتماعى .

ومهما كانت قيمة تقدير شخصية الجانى قبل تقدير جسامة الجريمة موضوعياً فانه يلزم أيضاً النظر الى الجريمة من زوايا متعددة . وفى ظل مدرسة « أركان

الجريمة » كان علم الجريمة يبحث عن مكافحتها من زاوية الأركان بصفة أساسية وأولها ركنها الشرعى ، أما الآن فقد اتسعت رقعة البحث بفضل المدرسة الوضعية ــ والمذاهب التى انبثقت عنها ــ فشملت أيضا زاوية العوامل الشخصية والاجتماعية التى تسببها . وكان من أثر ذلك أنها لفتت أنظار الشارعين الى أهمية بعض تدابير الأمن والوقاية التى لا تتعارض مع مبدأ المسئولية الخلقية فدخلت الشرائع المختلفة الواحدة بعد الأخرى فى صور شتى ، فضلا عن تدابير مفيدة أخرى : مثل العقوبات غير المحددة ، والعناية بتنويع المسجونين بحسب فئاتهم ، مع العناية بمعاملتهم فى سجونهم على نحو أجدى بكثير من غيره وأفعل فى تقويم أخلاقهم .

وكل ذلك بدون أن تنجح هذه المدرسة فى تقويض دعائم البنيان التشريعى القائم فى كافة الدول على أساس من ضرورة تحديد أركان الجريمة تحديدا واضحا أولا دفعا لكل لبس أو افتئات على حريات الأفراد واطمئنان نفوسهم . وهكذا نشأ نوع من التعايش السلمى بين هذه المدرسة وبين المدرسة النيوكلاسية ، بل نوع من الاندماج والتداخل هو الذى تمخض عن الأوضاع القائمة فى أغلب الشرائع المعاصرة .

وما يصدق على فكرة الخطأ العمدى ــ وهو يقوم على أساس من حرية الاختيار كما قدمت ــ يصدق أيضا على فكرة الخطأ غير العمدى . فبدون هذه الفكرة الأخيرة يتعذر أيضا التمييز بين حوادث القتل باهمال ، وحوادث القتل التى تجىء بدون عمد ولا اهمال فننسبها الى « القضاء والقدر » ، أو الى الصدف السيئة ، ونقصد بذلك أن ننفى عنها توافر الاثم الجنائى فى صورة العمد أو الاهمال .

وفى الجملة فان كل ما يصدق ــ من زاوية حرية الاختيار ــ على القصد الجنائى وهو الذى يعتبر الأساس القانونى الأول لفكرة الاثم ، وبالتالى للمسئولية الجنائية ، يمكن أن يصدق أيضا على الاهمال أو الخطأ غير العمدى وهو الذى يعتبر الأساس القانونى الثانى لفكرة الاثم التى تبنى عليها نفس المسئولية فى جميع الشرائع . وهذا يقتضينا أن نقف برهة عند الخطأ غير العمدى أو الاهمال بمقدار اتصاله بحرية الارادة وذلك فى مبحث على حدة .

المبحث الثانى

الخطأ غير العمدى

بمقدار اتصاله بحرية الإرادة

لم يعرّف قانون العقوبات المصرى ماهية الخطأ غير العمدى وان كان قد أعطى بعض صور له مثل الاهمال أو الرعونة أو عدم الاحتراز ... ولكن يمكن تعريفه بوجه عام بأنه هو « التصرف الذى لا يتفق مع الحيطة التى تتطلبها الحياة الاجتماعية »[1] . كما قيل فى تعريف آخر ان الخطأ « هو كل فعل أو ترك ارادى تترتب عليه نتائج لم يردها الفاعل مباشرة ولا بطريق غير مباشر ولكنه كان فى وسعه تجنبها »[2] . هذا وقد أعطى المشرع المصرى فى المادتين ٢٣٨ ، ٢٤٤ تعريفين متماثلين لكل من القتل والايذاء خطأ ، وذلك لأنه لا فارق بينهما فى الواقع من ناحية الأفعال المادية ولا الركن المعنوى وهو فى الحالين الاهمال أو الخطأ ، وكل الفارق بينهما هو أن النتيجة النهائية فى الحالة الأولى هى وفاة المجنى عليه متأثرا باصابته بينما هى فى الحالة الثانية شفاؤه منها .

ولا شبهة فى أن الخطأ قد يكون بفعل ايجابى ، أو سلبى متى كان على الممتنع التزام قانونى أو تعاقدى بالتدخل فامتنع عنه عن اهمال أو تفريط . ومن الجرائم غير العمدية فى القانون المصرى القتل الخطأ (م ٢٣٨) ، والاصابة الخطأ (م ٢٤٤) ، والحريق باهمال (م ٣٦٠) ، وموت أو جرح البهائم خطأ (م ٣٨٩)، وهرب المقبوض عليهم باهمال الحراس (م ١٣٩) ، وفك الأختام بمعرفة الحراس أو باهمالهم (م ١٤٧) . ويجمع بينها كلها انتفاء العمد كيما يحل محله كأساس أدبى للمسئولية ركن الخطأ غير العمدى وهو مشترك فى خصائصه . فالقتل أو الاصابة خطأ جريمة غير عمدية ، بمعنى أنه ينتفى فيها القصد الجنائى العام المطلوب فى الجرائم العمدية ، وهو ارادة ارتكاب الجريمة مع العلم بأركانها المطلوبة قانونا . ففيها تنصرف ارادة الجانى الى ارتكاب الفعل المادى دون نية تحقيق أى

(١) جارو جـ ٥ فقرة ٢٠٥٥

(٢) « الموسوعة الجنائية » جـ ٥ فقرة ٣٦٨ ص ٨٤٣

وضع اجرامى معين أو ترتيب أى ضرر مما يحظره القانون ويعاقب عليه . فالجانى يريد هنا ارتكاب الفعل دون تحقيق نتيجته المحظورة ، حين أنه فى الجرائم العمدية يريد ارتكاب الفعل وتحقيق نتيجته المحظورة أيضا .

وبعبارة أخرى أن الركن المعنوى فى هذا النوع من الجرائم هو ارادة ارتكاب الفعل أو الترك الخاطىء ارادة حرة مجردة عن أى قصد جنائى عام أو خاص . وبالتالى اذا انعدم قصد القتل أو الاصابة كانت الواقعة قتلا أو اصابة خطأ بشرط توافر الخطأ ، واذا انعدم الخطأ كانت الواقعة قضاء وقدرا ، لا تبعة فيها على أحد . ومن ذلك أن ينهار منزل على ساكنيه بفعل زلزال أو فيضان فيقتلهم أو يصيبهم ، أو أن يموت مريض أثناء اجراء جراحة له دون خطأ من الجراح .

وينبغى عدم الخلط بين انعدام القصد وانعدام الارادة ، فالارادة الحرة الآثمة شرط للمسئولية الجنائية فى جميع الجرائم عمدية كانت أم غير عمدية ، ويترتب على انعدامها امتناع المسئولية فى النوعين معا ، كما فى امتناع الاختيار الناجم عن حالة الضرورة (م ٦١) ، وكما فى امتناع الادراك للجنون أو للعاهة العقلية ، وللسكر أو للغيبوبة القهرية (م٦٢) ، وبالنسبة للصغير الغير المميز (م٦٤)[1] . فاذا انعدمت الارادة صح بعدئذ امكان البحث فى توافر العمد أو الخطأ بحسب الأحوال . أما القصد الجنائى فقد مر بنا تعريفه ، وعرفنا أنه شرط للمسئولية فى الجرائم العمدية وحدها .

الارادة بين الخطأ الجسيم وغير الجسيم

هذا وقد كان القانون الرومانى يفرق بين درجات ثلاث من الخطأ ، فاحش ، ومتوسط ، ويسير culpa lata, levis, levissima وكانت أية درجة منها تكفى للمسئولية المدنية بالتعويض . أما المسئولية العقابية فكان يلزم لها توافر الخطأ الفاحش أو بالأقل المتوسط . وهناك فريق كبير من شراح القانون ، خصوصا فى فرنسا ، يقيم حتى الآن تفرقة ثنائية — بدلا من هذه التفرقة الثلاثية — فيجعل

---

(١) لذلك لا يعد دقيقا ما اصطلح عليه التعبير الفرنسى من وصف الجرائم غير العمدية بأنها غير ارادية ، على نحو ما فعل قانون العقوبات الفرنسى عندما قال فى المادة ٣١٩ : Quiconque aura commis involontairement.

الخطأ نوعين : فنوع منهما جسيم يستتبع المسئوليتين المدنية والجنائية معا ، وآخر يسير يستتبع المسئولية المدنية وحدها . وهم يؤسسونها على القول بأن التعويض المدنى مقصود به اصلاح ضرر لحق انسانا لم يخطىء مطلقا ، والموازنة بين عدم خطأ المضرور وخطأ الفاعل مهما كان يسيرا تقتضى وجوب التعويض .

كما يرون أن الخطأ المدنى المستوجب التعويض مستقل فى كيانه ووجوده عن الخطأ الجنائى المستوجب العقوبة فى الجرائم غير العمدية دون تلازم بينهما ، فقد يسأل المضطر مدنيا (م ١٦٨ مدنى) ومثله الصغير والمجنون (م ٢/١٦٤ مدنى) ولا يسألون جنائيا . وقد يسأل السيد عن أعمال تابعه (م ١/١٧٤ مدنى) ، والوالد عن أفعال من هم تحت رعايته مدنيا (م ١٧٣ مدنى) ، ولا يسألان جنائيا .

وقد وجد القول بازدواج الخطأ صدى له فى بعض أحكام المحاكم المصرية . ومن ذلك أن سيدة أهملت فى صيانة منزلها فسقط على شخص قتله ، وحكم ببراءتها لانعدام الخطأ المستوجب المسئولية الجنائية ، ولكن المحكمة المدنية رأت الزامها بتعويض ورثة القتيل[1] . كما رددت محكمة النقض فى بعض قضائها القول بأنه « لأجل وجود الجنحة يجب أن يكون الفعل أو الخطأ أشد خطورة من الفعل الذى تترتب عليه المسئولية المدنية »[2] .

وهذه التفرقة بين الخطأين الجنائى والمدنى محل لاعتراضات جدية من كثيرين . فيعاب عليها ابتداء أنها تحكمية لا ضابط لها ، اذ متى يكون الخطأ يسيرا يفلت فيه الجانى من المسئولية الجنائية ، ومتى لا يكون ؟ . ان المعيار موضوعى بحت ، وجلى أن مدى الخطأ يمكن أن يتفاوت من ناحية تقدير الناس له تفاوتا كبيرا . ويعاب عليها أيضا أنها قد تؤدى الى افلات البعض من عواقب خطئهم أو اهمالهم ، غير متحملين سوى المسئولية المدنية وحدها ، والتى لا تثقل عادة كاهل الأغنياء ، وخصوصا مع انتشار نظم التأمين المختلفة . حين أن القول

---

(١) استئناف مصر فى ١٩٢٨/١/٢٨ المحاماة س ٩ رقم ١١٢ ص ٣٨٠

(٢) نقض ١٩١٦/٩/٢٣ مج س ١٨ عدد ٢٧ ، ومحكمة الاسكندرية فى ١٢/١٤ سنة ١٩٢٩ المحاماة س ١٠ رقم ٢٩٨ ص ٥٩٨

بوحدة الخطأ أمر يزيد الترابط فيما بين القانونين الجنائى والمدنى فى مكافحة صور الاهمال المختلفة بطريقة فعالة .

كما أخذ على القول بازدواج الخطأ أن النصوص القانونية فى الميدانين الجنائى والمدنى معا واسعة تشمل كل صوره ، وقد لا تسمح بعمل تفرقة يكون من جرائها حدوث تناقض بين الحكم الجنائى عندما يقضى بالبراءة ، والحكم المدنى عندما يقضى بالتعويض عن نفس الخطأ الواقع من نفس الشخص .

أما عن القول بأن المسئولية المدنية يمكن أن توجد مستقلة عن الجنائية كما هى الحال فى مسئولية السيد ـ مدنيا لا جنائيا ـ عن أعمال تابعه ، والوالد عن أعمال ولده ، فهو أمر لا يرجع الى تفاوت فى درجة الخطأ بين المسئوليتين المدنية والجنائية ، وانما الى أن القانون المدنى يقيم فى مثل هذه الأحوال قرائن قانونية معينة عن اهمال المسئول فى مراقبة من هم تحت رعايته كما مر بنا القول ، حين يجهل القانون الجنائى الخطأ المفترض بقرائن . فكأن كل الفارق بين القانونين هو فى عبء اثبات الخطأ وطريقته لا فى درجته أو نوعه .

ويميل الرأى الشائع فى فقهنا المصرى الى تفضيل القول بوحدة الخطأ وبالتالى أن أى قدر منه يكفى للمسئولية الجنائية ، ومهما كان يسيرا[١] ، على أن ثمة جانبا ملحوظا منه يأخذ بنظرية ازدواج الخطأ ويدافع عنها[٢] .

أما محكمتنا العليا فبعد القول بازدواج الخطأ فى بعض أحكامها القديمة مالت منذ سنة ١٩٣٩ حتى الآن الى الأخذ بنظرية وحدة الخطأ فى نطاق المسئوليتين الجنائية والمدنية فى أكثر من حكم[٣] ، بما يترتب على ذلك من « أن الحكم

---

(١) راجع الدكتور على بدوى ص ٣٨٠ والدكتور القللى « المسئولية » ص ٢١٩ والأستاذ مصطفى مرعى « المسئولية المدنية » فقرة ٥٥ والدكتور السعيد « الأحكام العامة » ص ٤٢٧ والدكتور محمود مصطفى « الخاص » فقرة ٢٤٤ ص ٢٥٣ والأستاذ محمود ابراهيم « الخاص » ص ١٤٠ والدكتور أبو السعود فقرة ٢٣٢ ص ٢٧٣

(٢) راجع المرحوم الأستاذ احمد نشأت فى الاثبات فقرة ٩٥٤ وجرانمولان جـ ٢ فقرة ١٥٠٣

(٣) نقض ١٩٣٩/١٢/١٤ المحاماة س ٢٠ رقم ٢٩٤ ص ٢٦١ وحكم من الدائرة المدنية فى ١٩٣٩/١/١٢ المحاماة س ١٩ رقم ٤٤٣ ص ١١١٦

الجنائى متى نفى الخطأ عن المتهم وقضى له بالبراءة يكون فى ذات الوقت قد نفى الأساس المقامة عليه الدعوى المدنية ، ولاتكون المحكمة فى حاجة لأن تتحدث فى حكمها عن هذه الدعوى وتورد فيه أسبابا خاصة بها[1] » .

وفى فرنسا أيضا ذهبت محكمة النقض فى حكم مبدأ منذ ١٨ ديسمبر سنة ١٩١٢ — أى قبل أن تعتنق ذلك محكمتنا العليا — الى القول بوحدة الخطأ الجنائى والمدنى ، وبأن أى قدر منه يكفى للمسئولية الجنائية ، ومهما كان يسيرا[2] ، واستقر على ذلك القضاء الغالب منذ ذلك الحين حتى الآن . كما استقر عليه قبل مصر وفرنسا القضاء البلجيكى ، وأقره الشارع هناك بنص صريح[3] .

أما الفقه الفرنسى فله شأن آخر ، ويبدو أن الغالب منه لايزال عند رأيه القديم لايحيد عنه ، من ناحية القول بازدواج الخطأ الى جنائى ومدنى ، وأن الخطأ اذا كان تافها يسيرا يصح ألا يستتبع العقوبة الجنائية ، ومع ذلك يستوجب مسئولية فاعله بتعويض الضرر المترتب عليه ، وذلك استنادا الى الاعتبارات القوية التى أشرت اليها فيما سلف[4] . وان كان النادر منه يميل عن القول بازدواج الخطأ الى القول بوحدته[5] ، كما أن منه من يأخذ بنظرية وحدة الخطأ من مبدأ الأمر تمشيا مع قضاء النقض هناك[6] .

---

(١) نقض ١٩٤٣/٣/٨ رقم ٦٨٧ س ١٣ ق وراجع نقض ١٩٤٦/٤/٢٩ المحاماة س ٢٧ ملحق جنائى رقم ٩٩

(٢) نقض فرنسى مدنى فى ١٩١٢/١٢/١٨ سيرى ١٩١٤ — ١ — ٥٢٤٠

(٣) نقض جنائى بلجيكى فى ١٨٩٤/٣/١ سيرى ١٨٩٥ — ٤ — ٣٠

(٤) راجع جارو جـ ٥ فقرة ١٧٧٦ وجارسون م ٣١٩ ، ٣٢٠ فقرة ١٦ وفيدال ومانيول فقرة ١٣٦ وهامش ٣ ودونديه دى فابر فقرة ١٢٦ . ومن شراح القانون المدنى أبرى ورو Cours de Droit Civil Francais جـ ٨ فقرة ٧٦٩ مكرر وهامش ١٨ تعليق اسمان على حكم نقض فى ١٩٢٤/٧/٢٩ سيرى ١٩٢٤ — ١ — ٣٢١ وريبير فى تعليقه على نفس الحكم فى داللوز ١٩٢٥ — ١ — ٥

(٥) جارو جـ ٥ فقرة ٢٠٥٥ ، ٢٠٥٦

(٦) راجع مورل Morel فى تعليقه على حكم نقض فى سيرى ١٩١٤ — ١ — ٢٤٩

وللمزيد فى هذا الموضوع راجع جرائم « الاهمال فى القانون المصرى » للدكتور أبو اليزيد على المتيت ص ٢٤ ، ٥٤ — ٦٦

ومع التسليم بوجاهة جانب من الاعتراضات النظرية التى وجهت الى نظرية ازدواج الخطأ نرى من جانبنا أنها أحيانا قد تكون أقدر على مواجهة واقع الحياة العملية ، بما يتوافر فيها من مرونة من شأنها أن تترك للقاضى فسحة كافية من الحرية فى تقدير المسئوليتين الجنائية والمدنية بما يتلاءم مع وقائع كل حالة على حدة ، دون ضرورة من الربط بينهما ربطا قد لا يحقق معنى العدالة على الوجه المطلوب في جميع الأحيان . هذا بالاضافة الى أن العقوبة الجنائية أمر خطير مقصود به معاقبة الجانى لا اصلاح الضرر الناجم عن فعله ، والعصمة على أية حال ليست فى مقدور أى انسان ، فلا محل للعقوبة الجنائية الا عندما يكون الخطأ على جانب ملحوظ من الخطورة بحيث تصح فيه غاية الردع والتأديب ... وأين ذلك من خطأ مسلَّم مقدما بأنه عادى تافه قد يصدر من أى انسان ، ولو كان يجمع الى الحرص فى تصرفاته استقامة الخلق وسلامة التفكير ؟ .

ثم ان المسئولية الجنائية وثيقة صلة بفكرة الاثم كما قلت فى مناسبة سابقة حين أن المسئولية المدنية تكاد أن تكون فى صور كثيرة مستقلة تماما عن هذه الفكرة . ومن المتصور أن يكون الخطأ الجسيم كاشفا عن معنى الاثم أكثر بكثير مما قد يكشف عنه الخطأ اليسير الذى قد لاتربطه فى الغالب أية صلة حقيقية بالاثم ، ولا بالمسئولية الخلقية للانسان عن أفعاله .

وهنا ينبغى أن يراعى أيضا أنه اذا كان الاثم يتطلب ارادة حرة حتى يرتبط بالسلوك الخلقى ، فليس كل فعل نابع من هذه الارادة الحرة ينبغى أن يعتبر مخالفا للسلوك الخلقى ، وبالتالى آثما ، حتى ولو أدى ــ بغير عمد طبعا ــ الى ايذاء انسان برىء أو الى وفاته مادام لا يوجد خطأ حقيقى على درجة من الجسامة يكشف عن الاثم فى صورة اهمال حقيقى ثابت ، أو رعونة ، أو عدم احتراز ... والى المدى الذى يستأهل تدخل الشارع بتقرير العقوبة ، وتدخل القاضى بتوقيعها .

وينفى الاثم انتفاء الاختيار ، كما يمكن أن ينفيه أيضاً تفاهة الخطأ الذى يصح أن يصدر من أى انسان ولو كان هو بعينه رب الأسرة المعنى بشئون نفسه ، هذا الخطأ الذى لا تصح فيه غاية الردع والتأديب التى تقع فى الأساس من حلول الشرائع الوضعية وهى مستمدة من المدارس التى تؤمن بحرية الاختيار فى الخطأ العمدى كما تؤمن به فى الخطأ غير العمدى .

ولهذا الاعتبار نفسه فان عقوبة مرتكب الجريمة غير العمدية لا ينبغى أن تتدرج نحو القسوة بحسب جسامة الجريمة فى نتيجتها النهائية بل بحسب جسامة الخطأ أو الاثم فى ذاته . فالعقوبة الجنائية تهدف الى تقـويم اعوجاج الجانى ، وهذه هى وظيفتها الخلقية المؤسسة على حرية الاختيار ، ولذا ينبغى أن تتناسب تناسبا طرديا مع جسامة الاثم . أما التعويض المدنى وهو يهدف الى اصلاح الضرر الناجم عن الجريمة فهو الذى ينبغى وحده أن يتناسب مع جسامة الضرر .

وقد كان التشريع العقابى المصرى يأخذ بهذه القاعدة على وجه مطلق فيما سبق . ولكن المادة ٢٣٨ ــ بعد تعديلها بالقانون رقم ١٢٠ لسنة ١٩٦٢ ــ أصبحت تنص على عقوبة الحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر والغرامة التى لا تجاوز مائتى جنيه أو احدى هاتين العقوبتين على جنحة القتل الخطأ بدون ظروف مشددة . ولكن ــ وهذا هو الأمر الهام ــ تنص فى فقرتها الثالثة على أنه اذا نشأ عن الفعل وفاة أكثر من ثلاثة أشخاص فانه يصبح معاقبا عليها بالحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على سبع سنين (!!) . كما أن المادة ٢٤٤ منه تنص على أنه يعاقب بالحبس لمدة لا تزيد على سنة والغرامة التى لا تتجاوز خمسين جنيها أو باحدى هاتين العقوبتين على جنحة الجرح الخطأ ، لكنها تنص فى فقرتها الثالثة على أنه اذا نشأ عن الجريمة اصابة أكثر من ثلاثة أشخاص ... فان العقوبة تصبح هى الحبس مدة لا تقل عن سنة ولا تزيد على خمس سنين (!!) .

وتقرير ظروف مشددة فى جرائم القتل والاصابة خطأ تتصل بمدى جسامة الخطأ المسند الى الجانى أمر لا اعتراض لنا عليه من ناحية المبدأ وذلك كالاخلال الجسيم بأصول الوظيفة أو المهنة أو الحرفة ، أو كتعاطى المسكر أو المخدر عند ارتكاب الخطأ ... لكن تقرير ظروف مشددة ترجع الى محض جسامة النتيجة النهائية أمر يتعارض حتما مع الأســاس الخلقى للمسئولية الجنائية ومع وظيفة العقوبة وهى تهدف أولا الى تقويم اعوجاج الجانى ، ولذا ينبغى أن تتناسب مع مدى الاثم لا مع مدى جسامة النتيجة . وحبذا لو أمكن تخفيف مدة الحبس هنا ، فان العقوبات السالبة للحرية فى جرائم غير عمدية تلاقى بوجه عام اعتراضا ضخما من الفقه الى حد أن العلامة الايطالى فرى Ferri ينادى بأن عقوبة الحبس لا مبرر

لها اطلاقا فى جريمة القتل الخطأ [1] . فما بالك اذا كانت هذه العقوبة فى القتل الخطأ قد تصل الى عشر سنين اذا نشأ عن الفعل وفاة أكثر من ثلاثة أشخاص وأيضا اذا وقعت الجريمة نتيجة اخلال الجانى اخلالا جسيما بما تفرضه عليه أصول وظيفته أو مهنته أو حرفته أو كان متعاطيا مسكرا أو مخدرا عند ارتكابه الخطأ الذى نجم عنه الحادث (م ٢٣٨/ ٢ ، ٣) . وفى الاصابة الخطأ قد تصل الى خمس سنين اذا توافرت نفس هذه الظروف المشددة (راجع م ٢٤٤/٢ ، ٣) [2] ثم هل أدى هذا التشديد فعلا الى انخفاض فى الحوادث التى من هذا القبيل أم لا منذ سنة ١٩٦٢ لغاية الآن ؟ ... نشك فى ذلك كثيرا ولو أن الاحصائيات ليست أمامنا ...

هل من تعارض بين الخطأ وحرية الاختيار ؟

وقد اعتقد بعض خصوم حرية الاختيار من علماء المدرسة الوضعية الايطالية أن مسئولية الجناة عن الجرائم غير العمدية تنفى بذاتها امكان اعتبار هذه الحرية أساسا صالحا للمسئولية الجنائية بوجه عام « فاذا جرح شخص آخر خطأ كيف يقال بأنه اختار الجريمة وهو أول من يتألم من اصابة المجنى عليه ولم تنصرف ارادته الى هذه الاصابة التى حدثت مطلقا كما هو الفرض . أين هى المسئولية الخلقية التى تبنى عليها المسئولية الجنائية فى هذه الحالة ، وما هى قواعد الخلق القويم التى خالفها عامدا والتى يستقبحها ضميره ؟ ! » [3] .

---

(١) La Sociologie criminelle 1893 P. 368.

(٢) وقد أبديت هذا الاعتراض عند مناقشة المشروع « بلجنة مراجعة التشريعات الجنائية » بجلسة ١٩٦٢/٦/٢٢ وكانت النية متجهة الى جعل بعض صور القتل والاصابة الخطأ جنايات معاقبا عليها بالسجن !! ولكن اللجنة اكتفت بالأغلبية بالتشديد على النحو المبين بعاليه . ومما يجدر ذكره هنا أن حتى عقوبة الحبس القصير المدة تلاقى الآن اعتراضا متزايدا لدى بعض الجنائيين الذى يرى أنها قد تؤدى الى تحطيم مستقبل المحكوم عليه . وحبذا لو أمكن فى الجنح غير العمدية ـ عندما لا يكون الخطأ جسيما ـ الاكتفاء بالغرامات التى يمكن تشديدها الى حد واضح مع بعض العقوبات الأخرى التى لا تصل الى سلب الحرية مثل الحرمان من بعض الحقوق والمزايا الهامة ، كحق شغل بعض الوظائف العامة ، وسحب رخصة القيادة والمصادرة ... بالنسبة للمتهم البادىء . أما بالنسبة للمتهم العائد فيمكن الحبس الذى ينبغى أن تطول مدته كلما تعددت مرات العود .

(٣) عن « المسئولية الجنائية » المرجع السابق ص ٧

ولا ريب أن هذا النقد من أضعف ما يمكن أن يوجه الى مبدأ حرية الاختيار، بوصفه أساسا صالحا للمسئولية الجنائية . وذلك لأن العمد غير الارادة كما سبق أن بينت ، وانتفاء الأول لا ينفى توافر الثانية . فالعمد يتضمن حرية الارادة ولكن حرية الارادة لا تتضمن العمد ، ومن ثم ففى الجرائم غير العمدية يوجد خطأ ارادى وان كان غير متعمد . وهذا الخطأ الارادى يتطلب توافر الارادة الحرة التى وجهت سلوك الجانى نحو الوقوع فى الخطأ . فالجانى اذاً قد اختار الخطأ بصرف النظر عن نتيجته فى ذاتها وبصرف النظر عما اذا كان هو قد توقع هذه النتيجة أو لم يتوقعها . وهذا لا ينفيه مطلقا أن يكون الشخص الذى تسبب فى ايذاء المجنى عليه بخطئه أو برعونته أول من تألم من هذا الجرح الذى لم يتوقع حصوله.

ولذلك فان كافة الشرائع تعامل الجانى غير المتعمد معاملة تختلف تماما عن معاملة الجانى الذى تعمد ارتكاب الفعل واحداث نتيجته المباشرة . ومن ذلك نجد أن التشريع المصرى يعتبر جنحا جميع جرائم الخطأ والاهمال ويخرجها من طائفة الجنايات (راجع المواد ٢٣٨ ، ٢٤٤ ، ٣٦٠ ع) . فلا توجد جناية واحدة غير عمدية فيه . كما أخرج نفس التشريع لنفس السبب أفعالا كثيرة غير عمدية من نطاق العقاب بالكلية مع أنها تخضع للعقاب عندما تكون عمدية .

وعلة المغايرة فى المعاملة لا ترجع الى تفاوت فى نوع الارادة الآثمة التى صاحبت السلوك المعاقب عليه ، بل ترجع الى تفاوت فى درجة الارادة الآثمة التى يكشف عنها سلوك الجانى ، حتى مع التسليم بأنه فى الحالين حكم مختار . ولذا كان من شأن الاكراه أو حالة الضرورة نفى المسئولية فى الحالتين معا : عند توافر الخطأ العمدى ، وعند توافر الخطأ غير العمدى .

فالمسئولية الخلقية التى تبنى عليها المسئولية الجنائية متوافرة فى الخطأ العمدى كما هى متوافرة فى الخطأ غير العمدى . وقواعد الخلق القويم يخالفها الجانى عندما تتجه ارادته الى ارتكاب الجريمة العمدية كما يخالفها عندما تتجه الى ارتكاب أفعال متنوعة من الرعونة ، أو الخطأ ، أو الطيش ، أو عدم التبصر ، أو ما فى حكمها . ولا محل لأى نقد صحيح يوجه الى مذهب حرية الاختيار من هذه الزاوية : زاوية المساءلة عن الجرائم غير العمدية التى أقرتها المدرسة التقليدية كما أقرتها جميع المدارس اللاحقة لها .

هذا وقد تصور فريق من الفقهاء أن الجريمة غير العمدية ربما تصدر عن طابع نفسي متميز عن طابع الجريمة العمدية ، الا أن هذا النظر فى غير محله أيضا ويعارضه الاتجاه السائد ، وذلك « لأن من يقبل على نفسه ازهاق حياة الغير عمدا ، جدير كذلك بأن يتسبب فى ازهاقها اهمالا . وعدم الاكتراث بسلامة الغير ينشأ من ذات المصدر الذى يعزى اليه قتل الغير عمدا ، ألا وهو انعدام التقوى وعدم وجود الحرص على أمن الآخرين[1] » .

وقد تعرض « المؤتمر الدولى الرابع للدفاع الاجتماعى » الذى عقد فى ميلانو سنة ١٩٥٦ لهذا الموضوع ، فذكر دى ليتالا Delitala أستاذ القانون الجنائى بجامعة ميلانو أن « مرتكبى الجرائم غير العمدية لا يشكلون فئة معينة typologie من المجرمين تتميز بخصائص بيولوجية ونفسية ، ولذلك فان من رأيه أن الخطأ الواعى أى الاهمال المصحوب بتمثل النتيجة الضارة وتوقعها وعدم العمل رغم ذلك على تفاديها يشبه الى حد بعيد الجريمة العمدية[2] .

وقرر الطبيب دوبلينو Dublineau أن الدراسات الخاصة بالتحليل النفسى وعلم البيولوجيا تدل على عمق العلاقة بين الجرائم العمدية وغير العمدية ، فلدى مرتكبى هذه الجرائم جميعها استعداد لعدم الخضوع للقواعد الاجتماعية .

وقد اتفق أعضاء القسم البيولوجى والنفسى من أقسام هذا المؤتمر على أنه لا توجد ثمة فروق أساسية من وجهة النظر البيولوجية والنفسية فى الظروف المؤثرة فى الجرائم التى ترتكب ضد الحياة وسلامة الجسد سواء كانت هـذه الجرائم عمدية أم غير عمدية[3] » .

وهذا يشير الى صحة ما لاحظته آنفا من أن الاثم الذى يقع فى الأساس من المسـئولية العقابيـة عن الجرائم العمدية هو من نفس نوع الاثم الذى يقع فى

---

(١) راجع « فكرة القصد وفكرة الغرض والغاية فى النظرية العامة للجريمة والعقاب » للدكتور رمسيس بهنام فى مجلة الحقوق س ٦ ، ١٩٥٢ — ١٩٥٤ ص ٦٤

(٢) Rev. Sc. Crim. 1956 P. 600.

(٣) راجع « العـود الى الجريمة والاعتياد على الاجـرام » للدكتور أحمد عبد العزيز الألفى . المرجع السابق ص ٧٤

الأساس من المسئولية عن الجرائم غير العمدية . فلا يوجد فارق من ناحية توافر حرية الارادة التى تلزم ــ بنفس المقدار ــ فى النوعين معا ، بل ان الفارق هو فى ارادة السلوك الخاطىء وتيجته معا فى الجرائم العمدية ، وارادة السلوك الخاطىء بغير تيجته فى الجرائم غير العمدية ، وهذا فارق فى عمق الارادة وبالتالى فى عمق الاثم لا فى مبدأ لزومهما ، وهو على أية حال فارق ضخم وعلى أساس منه أقيم التفاوت الطبيعى فى المعاملة التشريعية بين النوعين .

المبحث الثالث

تخفيف المسئولية وتشديدها

بمقدار اتصالها بحرية الإرادة

المسئولية المخففة وحرية الارادة

يعرف التشريع العقابى المصرى مظاهر متعــددة لتخفيف مسئولية الجانى مؤسسة على أسباب متصل بعضها بموضوع مدى حرية الجانى فى اختيار الطريق الآثم الذى سلكه ، وغير متصل بعضها الآخر بموضوع هذه الحرية . ومن ذلك مثلا امكان الحكم على الجانى بالحد الأدنى للعقوبة ، وهذا يملكه القاضى بغير حاجة لنص خاص . ومنها امكان النزول عن الحد الأدنى للعقوبة المقــررة فى الجنايات ، وذلك بمقتضى نظام الظروف القضائية المخففة ، وذلك « اذا اقتضت أحوال الجريمة المقامة من أجلها الدعوى العمومية رأفة القضاة » ، فانه يجوز تبديل العقوبة بأخف منها طبقا لنظام معين بينته المادة ١٧ ع التى لها ما يقابلها فى الشرائع الأجنبية ، وبوجــه خاص فى الشرائع الفرنســية ، والبلجيكيــة ، والهولندية ، والانجليزية .

و « أحوال الجريمة » التى ورد ذكرها فى المــادة ١٧ من تشريعنا العقــابى « لا تنصب فقط على مجرد وقائع الدعوى ، وانما تتناول بلا شك كل ما تعلق بمادية العمل الاجرامى من حيث هو ، وما تعلق بشخص المجرم الذى ارتكب هــذا العمل ، وشخص من وقعت عليه الجريمة ، وكذا كل ما أحاط بذلك العمل ومرتكبه

والمجنى عليه من الملابسات والظروف بلا استثناء ، وهو ما اصطلح على تسميته بالظروف المادية والظروف الشخصية ، وهذه المجموعة المكونة من تلك الملابسات والظروف التى ليس فى الاستطاعة بيانها ولا حصرها ، هى التى ترك لمطلق تقدير القاضى أن يأخذ منها ما يراه هو موجبا للرأفة »(١) .

فهــذه الظروف واســعة النطاق جدا لا تنصب فقط على مجرد الأحوال أو الظروف التى تتعلق بمادية العمل الاجرامى من حيث هو ، بل أيضا على كل ما يحيط بالجانى من ظروف شخصية تكون قد أنقصت من حريته فى الاختيار الى مدى أو الى آخر ، ولم تصل الى اعدام هذه الحرية بتاتا ، لأنه اذا تحقق هذا الفرض الأخير انتفى الاثم من الجانى ، فى صورة عمد أو اهمال ، ولا مسئولية حيث ينتفى العمد والاهمال معا ، لانتفاء الارادة الحرة الآثمة .

ونظام الأعذار القانونية يسمح أيضا للمحكمة ــ أو يوجب عليها أحيانا ــ الحكم بعقوبة الجنحة فى واقعة معتبرة جناية ــ أو كانت معتبرة كذلك فى القانون . والأعذار القانونية وثيقة الصلة بمدى توافر حرية الاختيار عند الجانى ، وتقوم بصفة أصلية على التسليم بتوافر ارادة حرة لديه ، وان كانت مقيدة بظروف معينة تحد منها ، وتجيز ــ أو تستوجب ــ بالتالى تخفيف مسئوليته الى مدى أو الى آخر .

والأعذار القانونية فى تشريعنا العقابى ثلاثة وهى : عذر حداثة السن من ١٢ الى ١٥ سنة (م ٦٦) ، وعذر قتل الزوجة الزانية متلبسة بالزنا هى ومن يزنى بها (م ٢٣٧) ، وعذر تجاوز حدود حق الدفاع الشرعى بنية سليمة (م ٢٥١) . ففى هذه الأعذار الثلاثة للمحكمة ــ بل عليها أحيانا ــ أن تحكم على المتهم بعقوبة الحبس بدلا من عقوبة الجناية المقررة أصلا للواقعة .

والأساس الفلسفى لعــذر حداثة السن ينبغى أن يكون فى عدم اكتمال الادراك لدى الحدث فى هذه المرحلة (من ١٢ ــ ١٥ سنة) أكثر مما هو فى عدم اكتمال الارادة لديه ولنا الى ذلك عودة تفصيلية فى الفصل المقبل .

(١) نقض ١٩٣٤/١/٨ القواعد القانونية جـ ٣ رقم ١٨١ ص ٢٣٥

أما عذر قتل الزوجة الزانية هى ومن يزنى بها عند تلبسهما بالزنا فقد نصت عليه المادة ٢٣٧ ع عندما قالت : « من فاجأ زوجته حال تلبسها بالزنا وقتلها فى الحال هى ومن يزنى بها يعاقب بالحبس بدلا من العقوبات المقررة فى المـادتين ٢٣٤ و ٢٣٦ » . والعقوبات المقررة فى هاتين المادتين الأخيرتين هى الأشغال الشاقة المؤبدة أو المؤقتة المقررة للقتل العمد من غير سبق اصرار أو ترصد (م ٢٣٤) ، والأشغال الشاقة أو السجن من ثلاث سنوات الى سبع المقررة للجرح أو الضرب المفضى الى الموت بدون سبق اصرار أو ترصد (م ٢٣٦) .

والقانون المصرى لا يعرف الاستفزاز كعذر قانونى مخفف الا فى هذه الحالة دون غيرها ، حين يجعل بعض الشرائع الأجنبية من استثارة المجنى عليه للجانى عذرا مخففا عاما على جرائم القتل ، ومن ذلك المـادة ٣٢١ من قانون العقوبات الفرنسى التى تعتبر وقوع القتل من الجانى نتيجة للضرب أو الايذاء الشـديد من المجنى عليه عذرا مخففا . كما يعتبر القانون الانجليزى اثارة المجنى عليه للجانى بالقول أو بالفعل سببا يغير وصف القتل العمد Murder الى صورة من صـور القتل بغير عمد Manslaughter .

والمصدر التاريخى له هو فى بعض النظم الرومانية القديمة ، وبخاصة ما كان يتعلق منها بنظام المحاكم المنزلية وسلطان الرجل على زوجته وأولاده . وقد توسع فيه الجنائيون الفرنسيون القدامى حتى أنهم طبقوه على الأب اذا قتل ابنته الزانية وشريكها ، ثم احتفظ به الشارع الفرنسى لأنه رأى أن يضع فيه قيودا جمة تحول دون تسرع المحلفين فى التقرير بعدم الادانة لو أنه ترك الأمر لمطلق تقديرهم ، فلم يقصد به فى الأصل وضع عذر معف من العقاب كما قد يتبادر الى الذهن لأول وهلة .

والأساس الفلسفى لتقرير هذا العذر هو حالة الاستفزاز التى تلازم غالبا هذه الجريمة . أو بعبارة أخرى أن المادة ٢٣٧ تنشىء قرينة قانونية قاطعة لمصلحة الزوج المخـدوع بأنه كان فى حالة من الانفعال الوقتى التى أثرت فى حريته فى

الاختيار ، وهو اعتبار شخصى بحت يمثل الحكمة من العذر وعلة وجوده ، وهو لا يمس فى شىء ماديات الجريمة التى لا تخرج عن كونها قتلا عمدا ، أو ضربا مفضيا للموت بكل أركانها ونتائجها الموضوعية .(١)

* * *

ومما قد يتصل أيضا بالجبر والاختيار فى الشرائع الوضعية بوجه عام موضوع الدفاع الشرعى (م ٢٤٥ – ٢٥٠ ع مصرى) وكذلك عذر تجاوز هذا الدفاع بنية سليمة (م ٢٥١) . وقد نصت هذه المادة الأخيرة على أنه « لا يعفى من العقاب بالكلية من تعدى بنية سليمة حدود حق الدفاع الشرعى أثناء استعماله اياه دون أن يكون قاصدا احداث ضرر أشد مما يستلزمه هذا الدفاع . ومع ذلك يجوز للقاضى اذا كان الفعل جناية أن يعده معذورا اذا رأى محلا لذلك وأن يحكم بالحبس بدلا من العقوبة المقررة فى القانون » .

وشرط امكان التمتع بهذا العذر هو ابتداء توافر أركان الدفاع الشرعى . وهذا الدفاع يعد فى تشريعنا العقابى من أهم التطبيقات العملية المباشرة لنظرية الاباحة كما أشارت اليها المادة ٦٠ ع ، وقد حددت أحواله وقيوده المواد من ٢٤٥ الى ٢٥١ . ومنذ أيام الرومان كان الدفاع الشرعى سببا معروفا لامتناع المسئوليتين الجنائية والمدنية معا ، كما يتضح من أقوال الفقيه جايوس فى المتون Les Institutes ، والخطيب الشهير شيشرون Ciceron ، ثم انتقل الى التشريع الفرنسى القديم بوصفه سببا مانعا للعقاب فى بعض الأحيان عند الحصول على خطاب بالغفران lettre de remission ثم أصبح سببا للاباحة فى أول تشريع للثورة الفرنسية .

وقد اختلفت الآراء فى تحديد أساس عدم استحقاق العقاب عند توافر الدفاع الشرعى . فأسنده بعض الفرنسيين فى القرن الثامن عشر الى نظرية العقد

---

(١) راجع فى هذا العذر جارو جـ ٢ فقرة ١٣٩ وشوفو وهيلى جـ ٤ فقرة ١٤٦٧ وجارسون م ٣٢٤ فقرة ٢٩ وبلانش جـ ٥ فقرة ٥٢ ، ومؤلفنا فى « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال فى القانون المصرى » طبعة خامسة ١٩٦٥ ص ٧٦ – ٨٥ والدكتور محمود مصطفى « الخاص » فقرة ٢٠٩ – ٢١٣ والدكتور عبد المهيمن بكر المرجع السابق ص ٩٣ – ١٠١

الاجتماعى ، قائلين ان من شروط هذا العقد أن تتولى الدولة الدفاع عن الأفراد الا اذا لم تتمكن لسبب ما ، فيتولى كل فرد الدفاع عن نفسه بنفسه . وأسنده عدد منهم ـ ولا يزال ـ الى نظرية الاكراه ، على أساس أن أى عدوان يسلب المعتدى عليه حريته فى الاختيار فلا تبقى الا غريزة البقاء بسلطانها الذى يتجاوز فى قوته سلطان القانون[1] .

كما أسنده آخرون الى حالة الضرورة ، بالأقل عندما يكون التناسب كافيا بين قوة الاعتداء والقوة التى تستخدم فى دفعه ، والضرورة بدورها تنال من حرية اختيار المضطر الى مدى أو الى آخر ولنا عودة الى ذلك فى مبحث لاحق .

وحاول الفيلسوف الألمانى هيجل Hegel تعليل الدفاع الشرعى بقوله ان عدوان فرد على فرد نفى لسلطان القانون ، ودفع هذا العدوان نفى لهذا النفى ، فهو بالتالى اثبات لسلطان القانون . كما حاول غيره تعليله بالقول ان الدفاع الشرعى يتضمن مقارنة بين حقين يتنافى أحدهما مع وجود الآخر ، فينبغى تضحية حق المعتدى احتراما لحق المعتدى عليه ، لأنه أقوى قدرا وأجدر منه بالحماية .

وتلتقى الشرائع كافة فى عدم العقاب على الدفاع الشرعى ، لكنها تختلف فى تحديد نطاقه ، فبعضها يجعل منه سببا عاما للاباحة على كل جرائم النفس

---

(١) لذا يرى الفقيه الايطالى كرارا Carrara مثلا أن أسباب الاباحة يمكن أن تدخل فى الركن الأدبى أو المعنوى للجريمة لاعتقاده أن الاعتداء الذى يبيح الدفاع الشرعى من شأنه أن ينال من حرية الاختيار فينفى بالتالى الركن المعنوى . وتبرير الاباحة على هذا النحو قيل فى نقده انه ان كان يصلح فى حالة الدفاع الشرعى فهو لا يصلح لتبرير حالات الاباحة الأخرى التى لا تنفى حرية الاختيار مثل حق الجراحة وحق مزاولة الرياضة .

وعلى أية حال فان هذا النقد لا يمكن أن يمس صحة القول بمساس الاعتداء الذى لا يمكن دفعه بوسيلة اخرى بحرية الاختيار لدى المدافع . ولا تعارض بين هذا القول وبين القول بأن الاباحة تستند أيضا الى نص صريح ، كما تستند الاباحة فى سائر صورها الأخرى التى تتوافر فيها حرية الاختيار الى نصوص صريحة فى القانون .

والمال التى تقع من المدافع على المعتدى ، ومنها الشرائع الايطالية والألمانية والهولندية والسويدية والهنغارية والأسبانية . ومن ناحية المصلحة التى يرد عليها الاعتداء نجد من الشرائع ما لا يعينها ، ويبيح الدفاع بالتالى عن كافة المصالح على حد سواء ، ومنها الشرائع الايطالية والألمانية والنمساوية والسويسرية .

ذلك حين تحصر شرائع أخرى المصالح التى يجوز دفع الاعتداء عليها فى نطاق دون آخر ، ومنها الشرائع الهنغارية والهولندية والأسبانية وبعض الولايات السويسرية . وكلها تلتقى عند اباحة الدفاع عن نفس المدافع ، لكنها تتفاوت فى شأن مدى اباحة الدفاع عن المال ، وعن نفس الغير . وقد انتهج تشريعنا المصرى خطة اطلاق حق الدفاع عن نفس المدافع ونفس غيره وقيده بالنسبة للدفاع عن المال بقيود تافهة تكاد تكون نظرية صرف ، وفعل ذلك أيضا التشريع الفرنسى .

وأيا كان الرأى الصائب فى تعليل الدفاع الشرعى كسبب اباحة ، وتعليل تجاوزه بحسن نية كعذر قانونى ، فانه مما لا يتعارض مع أى تعليل القول بأن الاعتداء على النفس أو المال ، أو عليهما معا ، يثير فى الانسان انفعال غريزة الدفاع عن النفس والمال وحب البقاء ، وهى تنال بلا ريب ولو منالا جزئيا من حرية الاختيار ، خصوصا متى توافرت جميع الأركان القانونية المطلوبة فى الدفاع الشرعى ومنها ركن تعذر الاحتماء فى الوقت المناسب برجال السلطة العامة لدفع الاعتداء ، فهذا الاعتبار يقع فى الأساس من تقرير الشارع لمبدأ الاباحة فى الدفاع الشرعى مع وضع جملة ضوابط وقيود له حتى لا يساء استخدام الحق فيه .

ماذا عن أثر العواطف والانفعالات ؟

عين تشريعنا العقابى ثلاثة أعذار قانونية كما قلنا وهى عذر حداثة السن من ١٢ ــ ١٥ سنة ، وعذر قتل الزوجة الزانية متلبسة بالزنا ومن يزنى بها ، وعذر تجاوز حدود حق الدفاع الشرعى بنية سليمة . ولم يجعل استفزاز المجنى عليه للجانى عذرا قانونيا عاما على نحو ما فعل مثلا التشريع الفرنسى فى المادة ٣٢١ التى تنص على أن وقوع القتل من الجانى نتيجة للضرب أو للايذاء الشديد من المجنى عليه يقتضى تخفيف العقاب على نحو معين .

ولم يتحـــدث تشريعنا العقابى عن أثر العواطف والانفعالات والاثارات فى المسئولية بوجه عام مع أنها تنال بلا ريب من حرية الجانى فى الاختيار خصوصا عند الأشخاص الذين يتمتعون بطبيعة عصبية أو بحساسية خاصة نحو أمر معين . ويقول الدكتور محمود مصطفى عن هذه الانفعالات ان «منها ما يكون من الشدة بحيث يدفع بعض الناس الى ارتكاب الجريمة ، كالغيرة والانتقام والغضب والخوف والبغضاء وما اليها . كما أن من الناس من يقع تحت تأثير أفكار دينية أو اجتماعية يتعصب لها الى حد أن يهون فى نظره ارتكاب الجرائم فى سبيل الانتصار لها . ومن المسلم به أن العواطف أيا كانت لا تفقد صاحبها القـــدرة على الادراك ، كما أنها لا تعدم القدر اللازم من حرية الاختيار . وان كان لا ينكر أن لبعضها تأثيرا فى نطاق هذه الحرية ، وهو أمر يدخل فى سلطة القاضى التقديرية عند الحكم بالعقوبة[1] .

وقد رأى بعض التشريعات أن ينص على هذه النتيجة منعا لأية محاولة لادخال العواطف ضمن العاهات العقلية . فالقانون الايطالى مثلا ينص فى المادة ٩٠ على أن حالات التأثر بالعاطفة لا تمنع ولا تنقص من الاسناد ، وعلى هذا نص أيضا فى المادة ١٢٣ من مشروع القانون الفرنسى . أما القانون المصرى فخلو من النص على حكم هذه الحالة ، ولاشك أنه لم يقصد الخروج على القاعدة المتقدمة ، وآية ذلك أنه يتكلم على تأثير بعض العواطف ، فى المسئولية الجنائية . فالمادة ٢٣٧ وهى تتكلم عن قتـــل الزوج زوجته عند ضبطها متلبسة بالزنا ، لا تعفى الزوج من المسئولية كلية وانما تنقص منها فقط . وكذلك المـــادة ٢٥١ ، وهى تتكلم عن

---

(١) وفى هذا تقول محكمة النقض أن « مناط الاعفاء من العقاب لفقدان الجانى شعوره واختياره فى عمله وقت ارتكاب الفعل هو أن يكون سبب هذه الحالة راجعا ــ على ما تقضى به المادة ٦٢ من قانون العقوبات ــ لجنون أو عاهة فى العقل دون غيرهما . فاذا كان المستفاد من دفاع الطاعن هو أنه كان فى حالة من حالات الاثارة أو الاستفزاز تملكته فألجأته الى فعلته دون أن يكون متمالكا ادراكه فان ما دفع به لا يعد فى صحيح القانون عذرا معفيا بل هو دفاع لا يعدو أن يكون مؤذنا بتوفر ظرف قضائى مخفف يرجع مطلق الأمر فى اعماله أو اطراحه لتقدير محكمة الموضوع دون رقابة عليها من محكمة النقض » (نقض ١٣ ابريل سنة ١٩٦٤ مجموعة احكام النقض س ١٥ رقم ٥٨ ص ٢٩٥ . وانظر كذلك نقض ١٢ ديسمبر سنة ١٩٦٦ س ١٧ رقم ٢٣٧ ص ١٢٤٢ و ٢٥ مارس سنة ١٩٦٨ س ١٩ رقم ٦٦ ص ٣٥٠) .

تجاوز حدود الدفاع الشرعى لا تعفى الفاعل من الاسناد كلية ، وانما تقرر له عقوبة مخففة ، ومن هذا يتبين أن الشارع قد اختار من العواطف أشدها ، فجعلها تغير من نوع الجريمة أو اعتبرها عذرا مخففا ، أما ما عداها فلا يكون له من تأثير الا فى الحدود الممكنة للقاضى[1] » .

وهذه الحدود الممكنة تسمح للقاضى المصرى أن ينزل بالعقوبة درجة واحدة أو درجتين عند تسليمه بتوافر ظرف من الظروف القضائية المخففة وذلك بحسب نص المادة ١٧ عقوبات . وهذه السلطة فى التخفيف واسعة النطاق ومن شأنها أن تحقق عدالة العقاب فى كثير من الصور اذا أحسن القاضى استخدامها ، لكنها مع ذلك بحاجة الى المزيد من التنظيم التشريعى لها ، تنظيم يضع فى الاعتبار التفاوت الهائل فى درجة الاثم بين القاتل تحت تأثير سورة الغضب أو الانفعال ، والقاتل عن اصرار سابق . فان أى انسان مفرط فى حساسيته ممكن أن ينقلب ــ بسهولة ــ الى قاتل عمد اذا اجتمع له الى الافراط فى الحساسية الافراط فى الاجهاد الذهنى أو الجسمانى ، مع وجود سلاح معد للاستعمال فى متناول يده .

فالاعتداء فى مثل هذه الظروف يكشف عن درجة من الاثم تختلف تماما عن درجة الاثم التى يكشف عنها الاعتداء فى روية وهدوء . ثم ان الباعث على الاعتداء قد يتفاوت من واقعة الى أخرى تفاوتا جسيما ، وهذا الباعث ينبغى أن يلعب دوره الهام ــ من الناحيتين التشريعية والقضائية ــ فى الكشف عن درجة الاثم . فحبذا لو تدخل الشارع لتنظيم أثر الانفعالات المباغتة والدوافع النبيلة بنصوص صريحة تترك للقاضى فسحة كافية فى التقدير ، وفى نفس الوقت توفر للجانى ضمانات كافية ضد احتمال خطأ القاضى أو سوء تقديره ، عندما يثبت تماما أن هذا الجانى يستحق رعاية خاصة ، بأن يكون لمثل هذا الجانى حق مقرر فى الاستفادة من نظام « الظروف القضائية المخففة » متى ثبت حدوث استفزاز انتقص من حرية الاختيار لديه ، أو متى ثبت توافر الدافع النبيل .

---

(١) عن مؤلفه فى « شرح قانون العقوبات . القسم العام » ١٩٦٩ فقرة ٣٤٢ ص ٤٧٠ ، ٤٧١

وهذه الاعتبارات كلها تثيرها الانفعالات والعواطف الطبيعية التى تعتمل فى نفس كل انسان عادى ، أما اذا تبين من ظروف الواقعة أن انفعالات الجانى وعواطفه غير طبيعية وتنم عن توافر مرض عصبى أو نفسانى لديه فان موقف مثل هذا الجانى يكون مرتبطا بموقف القانون من حالات الجنون الصريح والعاهات العقلية بمختلف أنواعها . وهذا موضوع آخر سنفرد له فيما بعد مبحثا على حدة تتناول فيه موقف المجرمين الشواذ بوجه عام من موضوع الادراك والاختيار .

المسئولية المشددة وحرية الارادة

وما يصدق فى شأن حرية الاختيار على تخفيف المسئولية يمكن أن يصدق أيضا على تشديدها . وتشديد المسئولية يكون فى حالة توافر ظروف مشددة سواء أكانت ظروفا عينية أم شخصية ، وهى تتغير من جريمة الى أخرى ولا تخضع لنظرية عامة ، لكنها تفترض كلها توافر حرية اختيار كافية لدى الجانى . ومن ذلك مثلا ظرف الاكراه فى السرقة وهو ظرف عينى ، وظرف الخادم بالأجرة فى السرقة وهو ظرف شخصى .

ومن أسباب تشديد المسئولية سببان عامان على جميع الجرائم ، وهما من طبيعة واحدة وان اختلفت شروطهما وآثارهما : ونقصد بهما ظرف العود recidive وتعدد الجرائم concours d'infractions ومظهر اشتراكهما فى الطبيعة أنهما يمثلان حالة المجرم المدمن على الجريمة ، المحتاج بالتالى الى تقويم ارادته عن طريق معاملة خاصة من الشارع تختلف عن معاملة المجرم الذى يحاكم لأول مرة عن جريمة واحدة قارفها .

ويحظى المتهم العائد بعناية خاصة من علمى الاجرام والعقاب لأن حالته تمثل فشل العقوبة التى سبق توقيعها عليه بقدر ما تمثل نزعة الى الجريمة قد تكون متأصلة لديه . وقد تكون بسبب هذه الحقيقة الاجتماعية المعروفة وهى أن نداء الضمير فى الانسان يضعف كلما تمادى فى طريق الشر وكلما وجد أمامه من قدوة سيئة . والانسان كما يقول الأستاذ تارد Tarde فى فلسفته الجنائية لا يقلد غيره فقط بل انه ميال الى تقليد نفسه أيضا بتكرار أفعاله السابقة .

وقد اصطلحت الشرائع على تشديد العقوبة على المتهم العائد بغير موافقة تامة من جميع المدارس ، فمن أنصار المدرسة التقليدية الجديدة من اعترض على التشديد للعود بالقول بأن جسامة الجريمة تظل على حالها فلا تزداد خطورتها لمجرد أن لفاعلها صحيفة سوابق .

لكن عيب هذا الاعتراض أنه يهدر الجانب الأدبى للمسئولية الذى يتمثل فى اصرار الجانى على سلوك سبيل الجريمة ، هذا الاصرار الذى لا يظهر له أى دور الا اذا سلمنا ابتداء بتوافر حريته فى الاختيار ولو الى مدى معين . وبعبارة أخرى أنه اذا كانت خطورة الجريمة تظل على حالها رغم العود ، فان اثم الجانى لا يظل على حاله ، والاثم يقع فى الأساس من المسئوليةالخلقية وبالتالى من تقدير العقوبة .

ولكن حتى من وجهة النظر الى اثم الجانى يلاحظ بعض الجنائيين مثل الفقيه جارو Garraud والأستاذ جاروفالو Garofalo وغيرهما أن مسئولية المجرم العائد أقل أدبيا من مسئولية المجرم البادىء لأن قوة مقاومته لدوافع الشر قد تكون ضعفت بسبب فساد الأنظمة العقابية التى خضع لها من جانب ، وبسبب ميل النفس الى العودة الى سلوكها السابق من جانب آخر ، فهى تحتاج فى هذه العودة الى مجهود أقل مشقة كما يتبين من بعض الدراسات النفسية . وبعبارة أخرى أن ارادة الشر تقوى عند الاصرار على الاندفاع فى طريق الجريمة بقدر ما تضعف تدريجيا ارادة الخير وكلتاهما دفينة فى نفس كل انسان .

« وينكر البعض الرأى القائل بأن العود ينقص من درجة اذناب (اثم) العائد ، فمع التسليم بأن تكرار ارتكاب الجرائم كثيرا ما يرجع الى مختلف الظروف المحيطة به ، وفساد الوسط الذى يعيش فيهوالفقر الذى يطحنه بكلكله ، والعقبات التى تصادفه فى بحثه عن عمل ، والمثبطات التى تمنعه من النهوض بعد التردى ، وما يؤدى اليه كل ذلك من ضعف خلقى وتبلد حسى ، فضلا عما يتلقاه فى السجن من خبرات شريرة وقدوات سيئة ، الا أن ذلك لا يجيز القول بصفة مطلقة بعدم مسئولية العائد أو بمسئوليته مسئولية مخففة ، اذ أن ذلك يؤدى الى توقيع عقوبة شديدة على المجرم المبتدىء وتخفيف العقوبة على العائد ، وهو أمر لا يجيزه منطق ولا عدل ..

ومن الواضح أن الدفع لتخفيف مسئولية العائد بما يحيط به من ظروف سيئة يقوم على فكرة تعارض مبدأ حرية الارادة ، وهو المبدأ الذى جعلناه أساسا للمسئولية الجنائية . وأية كانت قيمة الحجة التى تستند على عيوب الوسط الاجتماعى أو المؤسسات العقابية ، الا أنها لا تجيز المطالبة بالغاء نظام العود ، اذ من الأولى العمل على محو تلك العيوب — مع اعطاء القاضى الحق فى تقديرها عند الحكم — دون تخل عن هذا النظام الذى لابد منه لتدعيم الالتزام الذى يفرض على الجانى عدم الوقوع مرة أخرى فى الجريمة ، حتى يتطابق الالتزام القانونى بعدم العودة الى الجريمة ، مع الدافع الاجرامى الذى يعتمل فى نفس العائد. ويعترض أندرو على ما ذكره أورانو من أن العقوبة الثانية يكون لها وقع أشد من العقوبة الأولى لأنها تنفذ على أفراد معيبين من الناحيتين الجسمانية والخلقية ، بالقول بأنه من الأمور الخطيرة التسليم بهذه الحجة ، اذ أنها تعتمد على اعتبارات تجريبية ليست لها — فى رأيه — أية قيمة قانونية ، وأن رفض نظام العود اعتمادا على هذه الحجة يعنى معارضة صريحة لقواعد المنهج القانونى[١] .

ويعزو أندرو أساس المطالبة بالغاء نظام العود الى فهم خاطىء لمعنى الجزاء ، اذ يرى أنصار الالغاء أن الغرض من العقاب يقتصر على وضع جزاء عن الفعل المرتكب مقدرا من زاوية موضوعية بحتة ، أى بالقياس الى ما يحققه من ضرر بالأموال والمصالح التى يحميها القانون ، وبمعنى آخر منظورا اليه باعتبار أن له كيانا خاصا مستقلا عن شخصية فاعله ، ولذلك لا يتصور أنصار الالغاء قيام رابطة بين مجرد وقائع تبرر التشديد للعود[٢] » .

لكن هذه الاعتراضات كلها تضعف مع ذلك اذا راعينا أن المجرم العائد سبق أن تلقى انذارا من الهيئة الاجتماعية ممثلا فى حكم الادانة فلم يأبه به وأسقطه من حسابه . وكذلك اذا راعينا أن مصلحة الهيئة الاجتماعية هى فى أن تكون العقوبة

---

(١) Renato Dell, Andro : La recidiva nella teoria della norma penale, Palermo 1950 P. 28.

(٢) عن « العود الى الجريمة والاعتياد على الاجرام » المرجع السابق ص ١٠١ — ١٠٣

شديدة ومناسبة بمقدار ما يكشف سلوك الجانى من نزعة خطرة لديه . فاعتبارات السياسة العقابية قد تفسر التشديد للعود أكثر مما يفسره اعتبار العدالة المجردة ، وذلك بمقدار ما ينبىء العود عن قيم فاسدة لدى العائدين ، أو بالأقل عن ضعف خلقى لا يقل فى خطره عن خطر الانحراف والجنوح . ولذا نجد اتجاها عاما فى كافة الشرائع لتشديد العقوبة بسبب العود مع اختلاف طبيعى فى تحديد صوره وشروطه وآثاره .

* * *

أما تعدد الجرائم فهو يمثل حالة الجانى الذى يقارف جريمتين أو أكثر قبل صدور حكم نهائى عليه فى أية جريمة منها . فهو يختلف عن العود فى أنه فى العود يقارف الجانى جريمته الجديدة بعد سبق الحكم عليه نهائيا فى جريمة سابقة ، أما فى التعدد فهو يقارفها قبل الحكم عليه فى أية جريمة ، وقبل أن يتلقى بالتالى انذارا قضائيا بعدم العودة الى سلوكه الآثم ، لذا فهو يعد أقل اثما وخطورة من المجرم العائد لكنه أشد اثما بطبيعة الحال من الجانى الذى يرتكب جريمة واحدة فحسب .

ومع ذلك يقول الأستاذ جاروفالو بامكان المساواة أحيـانا بين حالة العود وتعدد الجرائم ، وبأنه من الممكن اعتبار الجانى معتادا الاجرام ولو لم يسبق ادانته بسبب احدى جرائمه[1] . لكن الشرائع المختلفة استقرت على عدم المساواة بين العود وبين تعدد الجرائم فى مدى المسئولية ، فحين يعتبر العود ظرفا شخصيا مقتضيا بذاته تشديد العقاب على الجانى فان التعدد لا يقتضى غالبا تشديد العقاب مهما كشف من اصرار ارادة الجانى على تحدى أحكام القانون . بل يتخذ الموضوع فى المعتاد صورة أخرى ، وهى هل ينبغى أن تتعدد عقوبات الجانى بقدر عدد جرائمه أم يكتفى بعقوبة واحدة فحسب ؟ وقد تباينت الشرائع فى الاجابة على هذا السؤال واتجه تشريعنا الى تعدد العقوبات كقاعدة أصلية مع وضع بعض قيود هامة تحد من نطاق تعددها استوحاها بوجه خاص من قانون العقوبات الايطالى .

---

(١) La Criminologie P. 334.

الفصل الثانى

فى نقص الارادة أو انتفائها
كعارض للمسئولية العقابية

بينت فى الباب السابق كيف أن المدارس العقابية اتجهت وجهات متباينة فى تعيين أساس المسئولية الجنائية . فهو فى المدرسة التقليدية توافر الارادة الحرة لدى الانسان ، الى حد أن هذه الارادة تعتبر فى تقدير بعض أنصار هذه المدرسة مطلقة من كل قيد ومتساوية عند البشر جميعا .

ثم بينت كيف أن المدرسة الوضعية الايطالية أنكرت مبدأ توافر الارادة الحرة لدى الانسان انكارا تاما خصوصا عند بعض مؤسسى هذه المدرسة ، ومنهم بوجه خاص لومبروزو وفرى الى حد اسناد الجريمة الى عوامل متصلة بطبيعته وميراثه وبيئته ، فضلا عن تكوينه الجسدى والنفسى . ومن ثم فان أساس حق العقاب لديهما هو مجرد رغبة الهيئة الاجتماعية فى وقاية نفسها من جرائيم الجريمة حيثما وجدت ، وعلاج حامليها عن طريق الردع الخاص كلما أمكن ذلك .

وبين تطرف هاتين المدرستين ذكرت أنه توجد مدارس أخرى توفيقية تتمثل آراؤها بوجه خاص فى المدرسة التقليدية الجديدة التى تسلم بفكرة توافر الارادة الحرة لدى الانسان ، أى بنظرية المسئولية الأدبية والخلقية لكنها تذهب الى أن هذه الحرية ليست متساوية ولا مطلقة ، بل مقيدة بعوامل الوراثة والبيئة والتكوين الفطرى للانسان وذلك عن طريق التقيد بما تقود اليه تجارب الواقع قبل رغبة التقيد بفلسفة معينة دون أخرى .

وتشريعنا العقابى المصرى لم يخرج عن هذا النطاق الأخير ، فأساس المسئولية فيه هو التسليم بتوافر الارادة الحرة عند الانسان بغير القول مقدما بأنها مطلقة ولا متساوية عند البشر أجمعين . فهو يغاير بين الجناة فى مدى المسئولية ، وبالتالى فى مقدار العقوبة ، وهو يقرر امتناعها أصلا كلما ثبت انتفاء الادراك لمثل الجنون ، أو انتفاء حرية الاختيار لمثل الاكراه المادى أو المعنوى ، وهو يقرر نقص المسئولية بمقدار نقص الادراك لمثل حداثة السن . فالأحوال التى قد تعترض مسئولية الجانى

فيه أربع : أولاها حالة الاكراه أو الضرورة (م ٦١) ، وثانيتها حالة المجرمين الشواذ وهم المصابون بجنون أو بعاهة عقلية (م ١/٦٢) ، وثالثتها حالة السكر وما فى حكمه مثل الغيبوبة الاضطرارية (م ٢/٦٢) ، ورابعتها حالة الأحداث الجانحين (م ٦٤ ــ ٧٣) .

فهذه الأحوال الأربع تشترك كلها فى أنها تنال من مسئولية الجانى فتعدمها أو تنتقص منها بحسب الأحوال ، ويغلب على أولاها التأثير فى حرية اختياره حين يغلب على باقيها التأثير فى مدى ادراكه . ولما كان يلزم لقيام المسئولية الجماعية توافر الاختيار والادراك معا ، لذا فان انتفاء أى من عنصريها يكفى لانتفائها ، ونقصان أى منها يكفى لنقصانها بالتالى .

وهذه الأحوال نفسها لامتناع المسئولية أو لتخفيفها تعالج بطبيعة الحال فى جميع مؤلفات القسم العام من التشريع العقابى من زوايا الأحكام التشريعية والفقهية المرتبطة بها وما يترتب عليها من نتائج . أما هنا فينبغى أن تتناول بوجه خاص الأساس الفلسفى الذى تقوم عليه ، وهو مدى تأثيرها فى ارادة الجانى أو فى وعيه وما يتصل بهذا التأثير من مناقشات قد يغلب فيها الطابع الفلسفى على الطابع التشريعى أو الفقهى .

وانما ينبغى أن يراعى على أية حال أن الفصل التام بين الزوايا الفلسفية والفقهية فى خصوص عوارض المسئولية هذه أمر يبدو محالا بالاضافة الى أنه أمر غير مرغوب فيه ، خصوصا اذا روعى ما ذكرته فى الباب الأول من ضرورة مراعاة الارتباط الوثيق بين العلم الوضعى وبين الفلسفة أيا كان نوعها . ومن ثم لا ينبغى بحال الفصل بينهما اذا أريد الحكم على صحة العلم وصحة الفلسفة معا . وقد كان هذا النظر نصب أعيننا وتطلبنا منه أن يقود خطى بحثنا هذا حتى نهايته للحكم على صحة الأسانيد الفلسفية للحلول التشريعية ، ونرجو ألا يكون هذا الأسلوب قد ضلل طريقنا أو قادنا الى غير ما نؤمله فيه من نتائج .

وفيما يلى سنعرض تباعا لعوارض المسئولية التى وردت فى تشريعنا العقابى بنفس الترتيب الذى وردت فيه . وبحيث يكون التعرض لها من زواياها العامة

بمقدار اتصالها المباشر بمبدأ حرية الارادة وما يتصل به من ضرورة توافر الادراك أيضا ، وبحيث نخصص لكل منها مبحثا على حدة على النحو الآتى :

المبحث الأول ــ الاكراه وحالة الضرورة بمقدار اتصالهما بحرية الارادة .

المبحث الثانى ــ موقف المجرمين الشواذ من حرية الارادة .

المبحث الثالث ــ موقف المجرمين السكارى من حرية الارادة .

المبحث الرابع ــ موقف الأحداث الجانحين من حرية الارادة .

المبحث الأول

الإكراه وحالة الضرورة

بمقدار اتصالهما بحرية الإرادة

يلتقى الاكراه مع حالة الضرورة فى أنهما يسلبان الانسان حريته فى الاختيار سلبا تاما أو جزئيا بحسب الأحوال ، ويؤثران بالتالى فى ارادته الى المدى الذى قد يسمح بالقول بانتفاء مسئوليته جنائيا عن تصرفاته .

والاكراه قد يكون ماديا يشل ارادة الجانى بقوة مادية لا قبل له بمقاومتها ، وتجمع المدارس العقابية والشرائع على أن المكره ماديا لا يسأل جنائيا . وقد يكون الاكراه معنويا يقيد ارادة الجانى تقييدا أدبيا بعوامل قد يمكن مقاومتها بمجازفة كبيرة ، أو بقدرة غير مألوفة لدى الانسان العادى الذى لأجله تقررت قواعد المسئولية الجنائية والاعفاء منها . ولذا قد يتفاوت الرأى فى شروط الاعفاء من المسئولية هنا وأحواله بين مدرسة وأخرى ، أو بين تشريع وآخر .

ويشبه الاكراه المعنوى فى هذا الشأن حالة الضرورة من ناحية الخلاف حول شروط توافرها وحول مدى تأثيرها فى المسئولية الجنائية ، ويعتبرها الرأى السائد من صور الاكراه المعنوى ومن تطبيقاته ، وقد اعتبرها التشريع المصرى مساوية فى الأثر ــ وهو امتناع المسئولية الجنائية ــ للاكراه بصورتيه المادية والمعنوية .

وينفى الاكراه فى الجانى حرية الارادة ــ أو ينال منها ــ ولا ينفى الادراك ، لأن المكره انسان متمتع بكامل قواه العقلية ، لكنه ليس حرا فى اختيار سلوك دون آخر ، وفى ذلك ما يكفى للقول بامتناع مسئوليته الجنائية ، وكانت المادة ٦٥ من تشريع سنة ١٨٨٣ تنص على أنه « اذا أكره المتهم على فعل جناية أو جنحة بقوة لا يستطيع مقاومتها فلا يعتبر ما وقع منه جناية أو جنحة » .

ولم تردد هذا النص التشريعات اللاحقة ، لكن القاعدة التى كانت تقررها أولية ليست بحاجة الى نص ، اذ أن من أسس قيام المسئولية الجنائية توافر حرية الاختيار كما قلنا ، فاذا انتفت الحرية انتفت المسئولية ، لذا لم تنص هذه التشريعات اللاحقة على حالة الاكراه المادى هذه مكتفية بالنص على حالة الضرورة أو الاكراه المعنوى ، على اعتبار أن هذه الأخيرة وحدها هى التى قد تثير شبهة أو ترددا من ناحية شروطها ومدى تأثيرها فى مسئولية الجانى ، لأنها تسلبه اختياره سلبا جزئيا فحسب .

وقد عنيت شرائع أجنبية كثيرة بالنص على أثر الاكراه فى منع المسئولية الجنائية ، كما عنى بعضها بتعريف هذا الاكراه فى صورته المعنوية أو المادية . فقانون العقوبات الفرنسى ينص فى المادة ٦٤ على أنه « لا جناية أو جنحة اذا ما وجد الفاعل ... ازاء قوة لا قبل له على ردها ... » . وتشبهها المادة ٤٠ من قانون العقوبات الهولندى و ٧١ من قانون العقوبات البلجيكى .

كما ينص قانون العقوبات الايطالى فى م ٤٥ على أنه « لا عقاب على من قارف الفعل بسبب حادث فجائى أو قوة قاهرة » كما عاد فى م ٤٦ فقرر أنه « لا عقاب على من قارف الفعل بسبب اكراه الغير باعتداء مادى لا يمكن مقاومته أو التخلص منه بوسيلة أخرى . وفى هذه الحالة يكون مقارف الاكراه مسئولا عن الفعل » .

أما التشريع الألمانى فقد وضع فى المادتين ٥٢ ، ٥٤ تعريفا لحالتى الاكراه المعنوى والضرورة ، ولم يضع أى تعريف للاكراه المادى أسوة بشرائع كثيرة ترى أن الاكراه المادى لا يحتاج الى نص صريح مادام من شأنه أن يسلب حرية الاختيار سلبا تاما ، وهى نفس خطة التقنينات المصرية اللاحقة لتقنين ١٨٨٣ .

وينص التشريع البولونى فى المادة ١٩ على أنه « لا يعد الفاعل مرتكبا لجريمة اذا ما أتى فعلا تحت تأثير اكراه طبيعى ليس بمقــدوره مقاومته » . وينص فى المادة ٢٢ على أنه « لا جريمة على من يقوم بعمل لتجنب خطر مباشر يهدد مصلحة له أو لآخر اذا كان هذا الخطر لا يقبل الدفع بوسيلة أخرى » .

أما فى القانون الانجليزى فلا يوجد نص صريح وانما جرى الفقه هناك على أن الاكراه المادى وحالة الضرورة والدفاع الشرعى والغلط والخديعة كلها دفوع تخضع لأحكام عامة تقتضى اذا ثبتت صحتها عدم توقيع العقاب . ويشبهه التشريع الأمريكى والاسترالى والنيوزيلاندى « والعلة فى ذلك أن العقاب يعتبر صدى حقيقيا للاختيار السليم . وهذا الاختيار المتطلب من جانب القاعدة الجنــائية لا يتحقق مع الظواهر اللاشعورية أو الانعكاسية ، لأنه فى كلتا الحالتين لا وجود للارادة بمعناها الواسع ، وبالتــالى لا يستقيم هذا المعنى فى الاطار القــانونى ما لم تكن الارادة متكاملة وغير ناقصة »(١) .

وقد أوضح الفقيه الانجليزى بلاكستون حكمة ذلك قائلا : « ان أية ارادة تمتد اليها أى ضغط سواء كانت اكراها أم ضرورة من شأنه أن يجعل العمل لا مفر منه يعتبر قهرا لهذه الارادة المنســاقة الى الفعل ، الذى لا يتقبله حكم الفاعل المتعقل فيما لو تركت له ارادته الطبيعية . ولما كانت العقوبة توقع على ســوء استعمال الارادة الحرة التى وهبها الله للانسان فمن العدل اذن أن يلتمس له العذر عن الأعمال التى يرتكبها تحت هذا الضغط »(٢) .

عن الاكراه المادى

والاكراه المادى Contrainte physique له صور متعددة . وأول صورة قد ترد بالخاطر هى صورة الاكراه الذى قد يستعمله انسان على آخر بأن يقيد وثاقه

---

(١) راجع رسالة الدكتور ذنون أحمد الرجبو عن « النظرية العامة للاكراه والضرورة » ١٩٦٨ ــ ١٩٦٩ ص ٤ وهو يحيل القارىء الى :

L. Burdick. The Law of Crime 1946 No. 198 P. 266.

Harry Best ; The Crime and the Criminal Law, New-York 1930 P. 11

Marc Ancel et Radzinoucy : Introducdion au Droit Criminel de L'Angleterre 1959 P. 53 et suiv.

(٢) Blackstone : Common Law P. 38.

فيسلبه ارادته . فمثلا اذا سطا لص على صراف يعمل لحساب شركة من الشركات وانتزع منه مال الشركة بالقوة والاكراه المادى ، مما أدى الى امتناع الصراف عن توريد المال المسروق للجهة التى تملكه ، فلا يمكن أن يعد الصراف بطبيعة الحال خائنا للأمانة ولا مسئولا بأى وجه عن ضياع مال الشركة . وهذه صورة واضحة لا تثير أدنى صعوبة فى نفى حرية الاختيار .

واذا سجن شخص شاهدا فأغلق عليه الباب من الخارج لمنعه من الذهاب لأداء الشهادة فى قضية ، فلا يسأل الشاهد عن جنحة الامتناع عن الشهادة . واذا حرك انسان يد آخر فجعلها تضرب شخصا ثالثا ، فلا يسأل صاحب اليد التى ضربت عن جنحة ضرب .... وهكذا ، كما يعتبر المرض قوة قاهرة اذا بلغ من الجسامة الحد الذى يعيق المريض بصفة مطلقة عن أداء واجب يفرضه عليه القانون[1] .

ومن الاكراه المادى كل ما يمكن وصفه بأنه من قبيل السبب الأجنبى للواقعة ، مثل القوة القاهرة أو الحادث الفجائى . وهما يعتبران أيضا من أسباب امتناع المسئولية المدنية بالتعويض طبقا للمادة ١٦٥ من التقنين المدنى التى نصت على أنه « اذا أثبت الشخص أن الضرر قد نشأ عن سبب أجنبى لا يد له فيه كحادث مفاجىء أو قوة قاهرة ... كان غير ملزم بتعويض هذا الضرر ، ما لم يوجد نص أو اتفاق على غير ذلك » .

وضوابط القوة القاهرة أو الحادث الفجائى فى النطاق الجنائى هى نفس ضوابطها فى النطاق المدنى ، والسائد هو أنهما يمثلان معنى واحدا ، سواء من ناحية العناصر المطلوبة فيهما أم من ناحية الأثر المترتب عليهما . وهذا المعنى يشير الى كل أمر « لم يكن فى وسع الادراك الآدمى أن يتوقعه ، واذا أمكن توقعه فانه لايمكن مقاومته» ، وذلك على حد تعريف الفقيه الرومانى ايلبيان Ulpien فيلزم فى أيهما بالتالى توافر شرطين : هما عدم امكان التوقع Imprevisibilité وعدم امكان الدفع Irresistibilité .

---

(١) جارسون م ٦٤ فقرة ٧٤

فاذا أمكن توقع الحادث حتى لو استحال دفعه لم يكن قوة قاهرة ولا حادثا فجائيا وكذلك اذا أمكن دفعه حتى لو استحال توقعه . والمعيار هنا موضوعى لا ذاتى ، فيجب أن يكون عدم امكان التوقع ولا الدفع مطلقا لا نسبيا ، وأن تكون الاستحالة مطلقة ، لا بالنسبة للمتهم وحده بل بالنسبة لأى شخص قد يكون فى موقفه ، أسوة بنفس الضابط المدنى فى تقدير استحالة التوقع والدفع بالنسبة للمدين بالتعويض(١) .

عن الاكراه المعنوى وحالة الضرورة

وامتناع مسئولية الجانى فى حالة الضرورة **état de necessité** أيضا ــ لا فى حالة الاكراه فحسب ــ نظرية قديمة فمنذ قرون طويلة كان يقال بأن الانسان لايعد سارقا اذا سرق فى مجاعة رغيفا من الخبز يدفع به عن نفسه خطر الموت جوعا . وكان البعض يعلل امتناع المسئولية هنا بنظرية العقد الاجتماعى ، فيقول ان من شروط هذا العقد العودة عند الحاجة الشديدة الى نظام الملك الشائع ، فيصبح الجميع شركاء فى الخبز الذى قد يملكه أحدهم وحده . وكان الفقيه جروسيوس **Grotious** يشترط لذلك عدم حاجة صاحب الخبز الى ما أخذ منه ، وأن يرد السارق ما أخذه عند المقدرة ، ولم يكن الفقيه بافندروف **Puffendorf** يشترط ذلك .

وفى القرن السابع عشر ظهرت نظرية امتناع المسئولية للاكراه المعنوى ، وهى أعم من نظرية الضرورة ، اذ مقتضاها أن كل من يكون فى حالة ضرورة يفقد حريته فى الاختيار فلا يخضع الا لغريزة حب البقاء التى قد توجهه نحو الجريمة ، اللهم الا اذا كان بطلا مضحيا بنفسه لبقاء الآخرين ، لكن هذا ليس بالانسان العادى الذى لمثله تتقرر الأحكام العقابية . وقد ساعد على تعليل امتناع المسئولية

---

(١) راجع الدكتور السنهورى « الوسيط » ج ٣ فقرة ٥٨٧ ص ٧٧٨ وما بعدها . وراجع فى الموضوع الدكتور سليمان مرقس فى رسالته عن « دفع المسئولية » ص ١٩٧ وما بعدها « والفعل الضار » ص ١١٢ والدكتور عبد الحى حجازى فى « الالتزامات » ص ٤٧٨ والدكتور اسماعيل غانم فى « أحكام الالتزام » ج ١ سنة ١٩٥٦ ص ٨٢ والأستاذ حسين عامر فى « المسئولية » فقرة ٣٧٣ ص ٣٥٦

بالاكراه المعنوى شيوع الاعتقاد فى ذلك العصر بأن لدى الانسان ارادة حرة توجهه حيثما شاءت ، فاذا سلبت منه الارادة لا محل لمساءلته سواء أكان مصدر سلبها اكراها ماديا أم معنويا .

على أن حالة الضرورة بدأت تتميز تدريجيا عن حالة الاكراه المعنوى من ناحيتين : أولاهما أن الاكراه المعنوى يقع من انسان على انسان ، أما حالة الضرورة بالمعنى الدقيق فهى تنجم عن فعل الطبيعة ، أو عن فعل السلطة العامة fait du prince وثانيتهما : أن الاكراه المعنوى يسلب الانسان حريته فى الاختيار سلبا تاما أو جزئيا بحسب جسامته ، كما فى حالة ذلك الذى يرتكب جريمة تحت تأثير اكراه أو تهديد باستعمال سلاح من آخر . أما حالة الضرورة فقد لا تسلبه حريته فى الاختيار سلبا كليا ولا جزئيا بل قد تقتضى فحسب موازنة عاقلة — لها ما يبررها — بين طريقين : فيقبل الانسان على أقلهما ضررا بدافع من احساس طبيعى لا يصح أن يعد اثما من الناحية الجنائية .

فالانسان الذى يعطى حقنة لمريض بحاجة لاسعاف عاجل — وهو غير مرخص له باعطاء الحقن — بدلا من انتظار حضور الطبيب الذى قد يجىء بعد فوات الأوان يختار فى الواقع بين طريقين : هما اما انقاذ المريض ، ولو بمخالفة القانون الذى يمنعه من حقنه ، واما الامتناع عن انقاذه احتراما للقانون ، فيختار الطريق الأول غير مسلوب الارادة فى حقيقة الأمر بل مدفوعا فحسب بشعور انسانى قوى وبباعث من تصرف حكيم .

ومع ذلك جرى الفقه السائد على اعتبار وصفى الضرورة والاكراه المعنوى مترادفين يمكن أن يحل أيهما محل الآخر من باب التجاوز فى التعبير ، لأن أركانهما متداخلة وأثرهما واحد ، وهو امتناع مسئولية الجانى . وأغلب الظن أن شارعنا المصرى انصرف ذهنه الى الجمع بين الحالين معا بوصفهما يتضمنان شيئا واحدا فى المادة ٦١ منه ومعتبرا الضرورة بالتالى من صور الاكراه المعنوى الذى ينال من حرية الاختيار لدى الجانى .

ذلك أن المادة ٦١ من تشريعنا المصرى تنص على أنه « لا عقاب على من ارتكب جريمة ألجأته الى ارتكابها ضرورة وقاية نفسه أو غيره من خطر جسيم

على النفس على وشك الوقوع به أو بغيره ، ولم يكن لارادته دخل فى حلوله ، ولا فى قدرته منعه بطريقة أخرى » .

وورد فى تعليقات الحقانية عن هذه المادة أنها « مأخوذة بالنص من المادة ٦٤ من قانون العقوبات الفرنساوى ، وهى على ما فسرها القضاة ربما كانت وافية بالمرام ، ولكن اذا أخذت بنصها تشير الى الاكراه المادى وهو ما لا يقع الا نادرا . ومن القوانين الحديثة ما يعين بأكثر وضوحا نوع الاكراه الذى يعتبر مانعا من العقاب كالقانون الألمانى مثلا حيث يقول فى المادة ٥٢ ما نصه « لا عقاب على فعل متى كان فاعله أكره على اتيانه بقوة لا قبل له بردها ، أو أكره بتهديد مقترن بخطر محدق بشخصه أو بحياته أو بحياة أحد ذوى قرباه ، ولم يتمكن من دفعه بغير ذلك .

وكالقانون الطليانى حيث يقول فى المادة ٤٩ « لا عقاب على من يأتى فعلا متى أكرهته عليه ضرورة تنجية نفسه أو غيره من خطر جسيم ومحدد مهدد لشخصه ، ولم يكن هذا الخطر نتيجة عمل أتاه باختياره وليس فى وسعه أن ينجو منه بوسيلة أخرى » . والقانون الانكليزى فى هذه المسألة موافق فى الواقع ونفس الأمر للقانون الطليانى ... » .

وهذا البيان المأخوذ من تعليقات الحقانية يكفى بذاته لملاحظة التقارب الواضح بين الشرائع فى شأن حالة الضرورة ــ أو الاكراه المعنوى ــ من ناحية أثرهما فى امتناع المسئولية ، بل أيضا فى شأن الشروط اللازم توافرها فى أيهما للوصول الى هذه النتيجة على النحو الذى رددته المادة ٦١ من تشريعنا العقابى .

أثر الاكراه ــ بنوعيه ــ وحالة الضرورة فى الارادة

ويعتبر المذهب السائد حاليا فى بلادنا الاكراه بنوعيه ــ المادى والمعنوى ــ سببا لامتناع مسئولية الجانى non-culpabilité لأنهما يؤثران فى حرية اختياره فيقضى أولهما عليها قضاء تاما ، وينقص منها ثانيهما الى الحد الذى يكفى لاعفائه من المسئولية . واذا كان للاكراه هذا الأثر بغير كبير تردد ، فان حالة الضرورة

أثارت بعض التردد حول ما اذا كانت تعتبر سببا موضوعيا لاباحة الفعل fait justificatif أم سببا شخصيا مانعا للمسئولية ، كما أثارت نقاشا فلسفيا — من قديم — حول الزاوية التى تصلها بموضوع المسئولية الجنائية بوجه عام .

وفى هذا الشأن تعددت الآراء بين الفلاسفة ، فقد كان من رأى الفيلسوف هيجل Hegel أن امتناع العقاب فى حالة الضرورة أساسه أن حق الحياة أسمى من سائر الحقوق الشخصية ، فاذا تعارض مع أى حق آخر فهو أسمى منه وأجدر بالحماية . ويربط هيجل بين هذا المبدأ ومبدأ الصراع بين الفكر والمادة الذى يسود فى رأيه موكب التاريخ . ولما كان للفكر السيادة على المادة ، فان من المنطقى أنه اذا دخلت الحياة فى صراع مع المادة يكون للحياة الانسانية التفوق والأولوية . ومن ثم فان حالة الضرورة تقوم فى نظره عند تساوى الحقوق المتصارعة ، ولا تقوم اذا كان الدفاع عن الحياة فى مواجهة مصلحة تربو عليها من ناحية قيمتها مثل مصلحة حياة الفرد ازاء حياة الجماعة .

وكان من رأى عمانوئيل كنط Em. Kant أن العقاب عند توافر حالة الضرورة لا جدوى من ورائه ، لأنه لا يهدف الى تحقيق العدل المطلق ، ورغم أن كنط يعتبر من أبرز أعلام الفلسفة المثالية التى تأبى الاعتراف بمبدأ جواز مخالفة أحكام قانون العدل المطلق الا أنه مع ذلك ذهب الى القول بأنه « ليس هناك ولا يمكن أن يكون هناك قانون جنائى يحكم بالاعدام على ذلك الشخص الذى يشرف على الغرق فيزيح منافسه من على خشبة النجاة التى لا تحتمل الاثنين معا لكى ينقذ نفسه من الموت . فالعقوبة التى يهدده بها القانون لن تكون أكبر بالنسبة له من خسارة حياته ، ولذا فان هذا القانون لن تكون له الفاعلية التى يهدف اليها . فالخوف من أذى غير مؤكد لن تكون له فاعلية الخوف من أذى مؤكد ...

« والأخذ بالجانب القانونى من فلسفة كنط والقول بعدم فاعلية العقاب فى جريمة الضرورة ليس معناه العدول عن الفلسفة المثالية والاتجاه الى التحليلات الوضعية التى تسبغ على الفعل الضرورى صفة المشروعية ، لأننا رأينا أن عدم

عقاب الفاعل لا يخرج الفعل عن اعتباره شرا فى ذاته ، وهذا مستفاد من تعاليم كنط التى تقول : « لا يمكن أن تكون هناك ضرورة تجعل ما هو غير مشروع مشروعا »[1] ...

ومن أقدم النظريات فى هــذا الشأن نظرية تعليل الضرورة بتوافر الاكراه المعنوى « ومنبت هذه النظرية يرجع الى القــانون الرومانى ، ثم تلقاها فقهاء القرون الوسطى وعنوا بالتوسع فيها . وكانوا يبررون بها انعدام مسئولية الأتباع عما يرتكبونه من جرائم نزولا على ارادة سادتهم من الأشراف ذوى السلطان . وفى أوائل العصر الحديث أخذ بها كثير من الكتاب ولا سيما الشراح الفرنسيون الأقدمون .

وفكرة النظرية أن الانسان فى هذه الأحوال وان كان لارادته دور تلعبه فى الاختيار اذ تختار أهون الشرين الا أن مجال حرية الاختيار ضيق الى أدنى حد . ومتى لاحظنا طبيعة الناس وما ركب فيهم من ضعف وغريزة البقاء نجد أن ارادة الانسان تحت تأثير هذه العوامل مسوقة حتما الى ارتكاب الجريمة وان كان يبدو فى الظاهر أنها حرة فى ذلك ، فهى فى الواقع مكرهة على اتيان الجريمة . والقانون وهو يوضع لتنظيم أمور الناس وسلوكهم يجب أن يراعى طبيعتهم ولا يتطلب منهم ما يتجاوز طاقتهم البشرية . وكيف يطاع الشارع اذا تطلب من الفرد اذا تعارضت حياته مع مال الغير أو حياة الغير أن يفرط فى حياته هو وأن يبقى على غيره وعلى ماله ؟ نعم ليس بالمستحيل أن يسلك بعض الناس هذا المسلك . ولكن هؤلاء استثناء شــاذ للنــاس عامة ، وعلى المشرع أن يراعى طبيعة الناس الغــالبة لا القديسين والشهداء .

ويعيبون على هذه النظرية أنها غير منطقية مع نفسها . فان القول بوجود الاكراه يتنافى مع قيام حرية الاختيار ولو أن مجال هذه الحرية ضيق .

---

(١) راجع رسالة الدكتور ابراهيم زكى أخنوخ « عن حالة الضرورة فى قانون العقوبات » ١٩٦٩ ص ٤٢ . وهو يحيل القارىء الى :

Fabisch (Joseph) : Essai sur l'état du necessité. Grenoble 1903 P. 80.

Foriers (Emile) : L'état de necessité en droit pénal. Paris, 1951 P. 106.

ثم ان هذه النظرية تؤدى فى التطبيق الى وضع القاضى أمام صعوبة جسيمة ، اذ ليس من الهين تبين الحالة النفسية وقت الخطر ومعرفة الى أى حد كانت حرية الشخص مقيدة وهل تعتبر الحالة حالة اكراه أم مجرد داعية لتخفيف العقاب .

وفضلا عن هذا فانه يعاب على هذه النظرية ما يعاب على سابقتها من أنها لا تبرر انعدام المسئولية اذا وقعت الجريمة من شخص آخر غير من يحيط به الخطر اللهم الا فى بعض صور كما لو كانت تربط الاثنين صلة وثيقة كبنوة أو أبوة أو ما اليها[1] » .

* * *

وهذه الانتقادات فى جملتها محل نظر فيما يبدو لنا ، فان القول بوجود اكراه يتنافى مع قيام حرية اختيار محدودة لا اعتراض عليه من الناحية الفلسفية لأن الأصل فى حرية الاختيار أنها دائما مقيدة بقيود تتراوح فى مداها بحسب ظروف الزمان والمكان . وهذه الحرية قد تضيق وقد تتسع وليس ثمة ما يمنع من أن تكون محكومة فى بعض الأحوال بظروف الضرورة أو الاكراه المعنوى الذى قد يعدم هذه الحرية أو ينال منها منالا جسيما . بل انه ليس بين الاختيار والجبر حتى فى صورتهما المألوفة تعارض محتوم ، بل تكامل وتفاعل على ما سأبينه فى مناسبة لاحقة .

أما الاعتراض بأن نظرية الاكراه المعنوى تؤدى فى التطبيق الى وضع القاضى أمام صعوبة جسيمة فهو اعتراض فى غير محله أيضا لأن من واجب القاضى دائما أن يتخطى جميع الصعوبات وأن يحقق جميع الملابسات بما فيها الحالة النفسية وقت الخطر ومدى تأثيرها فى حرية الجانى . وأما القول بأنها لا تبرر انعدام المسئولية اذا وقعت الجريمة من شخص آخر غير من يحيط به الخطر فهو قول يتوقف فى مدى صحته على ظروف الواقعة التى من واجب القاضى تحقيقها وتقديرها ـــ بالاضافة الى واجب الشارع فى تنظيمها وتحديدها .

هذا وقد تردد شراح النصوص الوضعية فى شتى البلاد بين هذه الاتجاهات الفلسفية المتنوعة ولذا ذهب بعض الشراح فى فرنسا الى وضعها بين أسباب

---

(١) عن « المسئولية الجنائية » المرجع السابق ص ٤٠٦ ـــ ٤٠٧

الاباحة[1] ، كما ذهب الى مثل ذلك رأى ضعيف فى فقهنا المصرى[2] . وطبقا لهذا المذهب الأخير تنشىء الضرورة حقا فى دفعها عن طريق الجريمة ، كحق الدفاع الشرعى سواء بسواء ، وهذه هى أيضا نظرية القانون الألمانى .

وأساس هــذا الحق هو قاعدة أن « الضرورات تبيح المحظورات » . فمن المصلحة اتقاء ضرر شديد بضرر أخف منه ، ولا مصلحة للهيئة الاجتماعية فى معاقبة انسان ارتكب محظورا تحت ضغط ظروف قوية ولدفع خطر شديد كان يتهدده مع أنه كان من مصلحتها دفع هذا الخطر ولو بالقوة المادية . وهذا هو المذهب المادى فى تفسير حالة الضرورة وهو وحده الذى يلتئم مع اعتبارها سببا عينيا من أسباب اباحة الافعال فى ذاتها .

الا أن المذهب السائد فقها فى تفســير حالة الضرورة يستند الى القول بأن الفاعل فى حالة الضرورة لم يكن حر الاختيار فى تصرفه ازاء دفع الخطر الجسيم الذى كان يتهدده أو يتهدد غيره ، فهو كان مقيدا فيه الى المدى الذى يكفى لمنع مسئوليته ، حتى ولو توافر له قدر محدود من الاختيار بين سلوكين مختلفين . فحالة الضرورة ــ كالاكراه بصورتيه المادية والمعنوية ــ تنال من حرية الاختيار التى تقوم عليها فكرة الاثم من الزاويةالشخصية للجانى مرتبطة بالزاويةالموضوعية للفعل فى ذاته . وعلى فكرة الاثم تقوم قاعدة المسئولية الجنائية فى الشرائع المعاصرة بوجه عام .

ويبدو أن هذا هو مذهب القانون المصرى المستفاد من الأعمال التحضيرية للمادة ٦١ ، اذ كان أصلها فى التشريع هو المادة ٦٥ من قانون سنة ١٨٨٣ وكانت تتحدث عن الاكراه المادى وحده . وورد فى محضر مجلس شورى القوانين عنها « أن الذى كان يظن هو أن هذه المادة لا يراد بها الا حالة الاكراه على الفعل ، وكان اللازم على ذلك تغيير نصها ، ولكن علم بعد الاستفسار عن حقيقة المراد أنه يشمل الاكراه وغيره[3] » .

---

(١) راجع مثلا دونديه دى فابر فى المطول فقرة ٣٨٣ ص ٢٢٩
(٢) راجع مثلا الدكتور عبد الحميد بدوى « محاضرات فى قانون العقوبات المقارن » ١٩١٤ ص ١٤٠
(٣) محضر جلسة ١٩٠٣/١١/٢ ملحق الوقائع المصرية فى ١٩٠٢/١١/٢٥

وقد انتهى الأمر الى احلال المادة ٦١ من التشريع الحالى محل المادة ٦٥ هذه وهو ما يحمل على الاعتقاد بأن الفكرة السائدة فى ذهن واضعيها كانت اعتبار حالة الضرورة من صور الاكراه ، ومرتبة نفس أثره وهو امتناع مسئولية الجانى بمقدار مساسها بحرية الاختيار المطلوبة لمبدأ المسئولية الجنائية لا اباحة الفعل فى ذاته . وقد استقر الفقه فى بلادنا لذلك على أن الاثنين معا ــ حالة الضرورة والاكراه بنوعيه المادى والمعنوى ــ يرتبان امتناع المسئولية للجانى بحسب مدى اتصالهما بارادة الجانى وبالتـــالى بحرية اختياره « ومن أجل ذلك قيل بأن علة الاعفاء منها هو الاكراه الذى يكون فيه الجانى . وهو تعليل يستقيم مع بعض صورها ، وهى الاكراه المعنوى بمعناه الخاص والضرورة الملحة التى يتحقق فيها معنى الاكراه ، ولكنه لا يستقيم فى الصورة الأخرى التى لا يكون فيها أى معنى من معانى الاكراه ، والأوفق أن يقال فى مثل هذه الأحوال بأن علة الاعفاء هى المصلحة الاجتماعية التى ترجى من الاعفاء ، وانتفاء الفائدة من العقاب ، لأن من يرتكب جريمة فى مثل هذه الظروف لا يستحق المؤاخذة [1] » .

* * *

ومن الناحية المدنية يحول الاكراه المادى دون امكان المساءلة بالتعويض طالما توافرت له شروط القوة القاهرة أو الحادث الفجائى ، ما لم يوجد نص أو اتفاق على غير ذلك (راجع المادة ١٦٥ من التقنين المدنى) . أما حالة الضرورة فهى لا تحول دون امكان المساءلة المدنية بالتعويض الذى يراه القاضى مناسبا (م ١٦٨ منه) ، أى بتعويض مخفف . فهى ــ بحسب الأعمال التحضيرية للتقنين المدنى ــ « تؤدى الى التخفيف اذا لم يكن للمضرور نصيب فى قيامها ، ويظل محدث الضرر مسئولا فى هذه الحالة ، ولكنه لا يكون ملزما الا بالتعويض الذى يراه القاضى مناسبا ، باعتبار أنه ألجىء الى ارتكاب العمل الضار وقاية لنفسه أو

---

(١) عن الدكتور السعيد مصطفى السعيد المرجع السابق ص ٤٤٨ . وراجع فى هــذا الموضــوع جرانمولان جـ ٢ فقرة ١٠٧١ ، وبدوى وشيرون رقم ١٢ ص ٢٩٦ ، والدكتور محمــد مصطفى القللى « فى المسئولية الجنائية » ١٩٤٨ ص ٤٠٣ ــ ٤١٠ ، والدكتور محمود نجيب حسنى « شرح قانون العقوبات » القسم العام ١٩٦٢ ص ٦٦٨ ــ ٦٧٠ ، والدكتور محمــد محيى الدين عوض « القانون الجنائى فى التشريعين المصرى والسودانى » ١٩٦٣ ص ٥٤٨ ــ ٥٥٠ .

لغيره من ضرر محدق أشد خطرا ، فهو من هذه الناحية أيسر تبعة وأخف وزرا .. »

وهذه المسئولية المدنية تكفى بذاتها كيما تنفى صفة الاباحة عن الجريمة التى قد تقع دفعا للخطر فى حالة الضرورة ، وتتمشى تماما مع موقف فقهنا العقابى عندما اعتبرها من أسباب امتناع مسئولية الجانى اللاصقة بشخصه لا من أسباب اباحة الفعل فى ذاته ، اذ أن أسباب الاباحة تحول دون امكان المسئوليتين الجنائية والمدنية معا ، على النحو الذى يحدث مثلا فى الدفاع الشرعى اذا توافرت أركان نشوئه ولم يقع تجاوز فى استعماله .

ويراعى أن القانون المدنى لا يعتبر حرية الاختيار أساسا لازما للمساءلة فى كل الصور ، بدلالة امكان الحكم بتعويض مدنى على المضطر ، وعلى المتبوع عن فعل تابعه ، وعن حيازة الشيء استنادا الى مسئولية « قبول المخاطر » acceptation du risque التى تسمح بالمساءلة بالتعويض فى كثير من الأحوال رغم انتفاء الخطأ فى جانب المسئول بالتعويض . وهذه الأحوال مؤسسة على بعض القرائن القانونية فى الاثبات التى قد تكون قاطعة أو غير قاطعة والتى لا مقابل لها فى الشرائع العقابية الحديثة التى لا تسلم بنظرية الخطأ المفترض بقرائن وبالتالى لأمثال تطبيقات نظرية قبول المخاطر ، أو تحمل التبعة .

المبحث الثانى

موقف المجرمين الشواذ من حرية الإرادة

المطلب الأول
مدى الارادة
فى بعض صور الشذوذ

يثير موضوع المجرمين الشواذ مشكلات كثيرة متصلة بعلوم متنوعة كالاجرام وعلمى النفس الجنائى والاجتماعى . ومن زاوية مدى حرية الارادة — وهى مرتبطة وثيق ارتباط بما عداها من زوايا — أجمعت البحوث العلمية على أن مسئوليتهم من الدقة بمكان ملحوظ .

وقد أجمعت الشرائع الحديثة على نفى المسـئولية الجنائية للمجنون كلية . ولم يكن الأمر كذلك فى العصور القـديمة والوسطى حين كان المجنون الكلى بعاقب كغيره ، بل ظل المجنون يحاكم فى الصـين الى عهـد قريب ، لكن كان للسلطة الادارية حق تخفيف العقاب عنه .

وتميل المدرسة الوضعية الايطالية الى التخلص من بعض القتلة المجانين وقت ارتكاب جريمتهم ولو باعدامهم اذا كان لا يرجى شفاؤهم ، لا لردع غيرهم بطبيعة الحال ، بل استنادا الى ضرورة الدفاع الاجتماعى وحدها . الا أن هذا النظر لا يلقى تأييدا من الرأى العام ، ومن سائر المدارس العقابية الأخرى ، لأن اعدام المجنون — مهما ظهر خطره — اجراء غير عادل .

عن التخلف النفسى

وتعريف الجنون من أصعب الأمور من الوجهة الفنية ، وقد تعددت تعريفاته ، فعرفه البعض بأنه يمثل « حالة الشخص الذى يكون عاجزا عن توجيه تصرفاته على صورة صحيحة بسبب توقف قواه العقلية عن النمو أو انحرافها أو انحطاطها ، بشرط أن يكون من ضمن الحالات المرضية المعينة »(١) . وعرفه البعض الآخر بأنه « عدم قدرة الشخص على التوفيق بين أفكاره وشعوره وبين ما يحيط به لأسباب عقلية(٢) » .

وبعض الناس يتصـور أن المجنون هو من فقد الادراك تماما ومعه حرية الاختيار ، فأصبح يتصرف من غير وعى . ذلك مع أن الواقع هو أن المجنون كثيرا ما يتصرف تصرفات واعية ، وربما لا تخلو من عمق وترابط وقد لا يختلف فى مظهره عن سليم العقل ، فلا يميزه عنه الا أن بعض تصرفاته يبدو غامضا غير مفهوم ،

---

(١) الدكتور جارنيه Garnier فى « جمعية الدراسات التشريعية » . راجع جارو جـ ١ فقرة ٣١٩ ص ٦٢٣

(٢) « الطب الشرعى فى مصر » للدكتورين سدنى سمث وعبد الحميد عامر طبعة ١٩٢٥ ص ٤٦٢

لكنه يعد نتيجة حتمية لاختلال قواه العقلية ، ومنطقية مع مقدمات معينة أوجدها هذا الاختلال فى ذهن صاحبه .

والجنون ليس اسما لمرض واحد ، فأحيانا يكون مستديما ، كما قد يكون دوريا أو متقطعا . وأحيانا يكون عقليا ، كما قد يكون جنونا أدبيا صرفا Folie Morale متخذا صورة فقدان الاحساس الأدبى ، أى القدرة الكافية على التمييز بين الخير والشر . وهذا الأخير من أعقد المسائل وأدعاها الى اختلاف الرأى فيه . اذ أن المتهم يكون عاديا فى ارادته وذكائه لكنه فاقد بالفطرة احساسه الخلقى . ثم ان تشخيصه صعب ، وكل ما قد يدل عليه هو انتفاء الباعث الواضح للجريمة من جهة ، وبلادة المتهم بعد ارتكابها من جهة أخرى فلا يبدو عليه أى ندم ولا شعور بألم .

وهذه الصورة يطلق عليها أيضا وصف « الحالة السيكوباتية » Psychopathic state وهى تسمية أطلقها العالم الألمانى كوخ Koch منذ سنة ١٨٨٨ ، وهى ينبغى أن تلقى عناية خاصة من فلسفة القانون بالنظر الى وثيق اتصالها بمشكلة حرية الاختيار .

ويمكن أن يطلق عليها أيضا وصف « حالة التخلف النفسى » أو بالأحرى الروحى ، وهى تنجم فى الراجح عن تخلف روحى عريق فى تطور الحاسة الخلقية التى ينبغى أن تتطور — عند الأشخاص الأسوياء — بمقدار تطور الوعى ، وفى اتساق منظم معه حتى تهب لصاحبها تناسق الشخصية ولو عن طريق الألم أو بالأدق عن طريق الاتعاظ الصحيح من الألم [1] .

وتخلف الحاسة الخلقية عن التطور يؤدى بطبيعة الحال الى نمو الأثرة والافراط فى الاحساس بالذات ، وبالتالى الى كل مظاهر السلوك اللاجتماعى أو الى بعضها ، ومنها الجريمة خصوصا عندما تقع هذه الجريمة على النقيض من النواميس

---

(١) راجع ما سبق فى ص ٢٤٩ ، ٢٥٠ .

الطبيعية للأخلاق ، وبصرف النظر عن مدى مخالفتها لأحكام التشريع الوضعى المطبق فى زمان ومكان معينين .

وهذا التخلف قد يصيب من ناحية مبدئه بنسب مختلفة بعض الأفراد ، كما قد يصيب بعض الجماعات ، لكنه لا يصل الى مرتبة الجنون الخلقى الا اذا وصل ضعف الحاسة الخلقية عند فرد معين الى مستوى قد يكون هو بعينه مستوى انعدامها أو ما يقاربه . ولعل هذا النوع من الجنون يمثل عندئذ صورة أخرى من صور ارتداد الانسان atavism الى أصله الحيوانى التى يؤمن لومبروزو بتوافرها لدى بعض الجناة بالفطرة والتى يربط بينها وبين بعض المعالم التشريحية لدى هذه الطائفة . الا أن الارتداد — أو ان شئت التخلف — ليس له معالم تشريحية ، بل نفسية — روحية فحسب تتجلى فى نوع خاص من السلوك اللاجتماعى البدائى .

وعلى أية حال ففى تحليل أعراض هذه الحالة بوجه عام يقول الدكتور أكرم نشأت ابراهيم : « لا تتميز حالة التخلف النفسى فى سن مبكرة بانحراف خطير لاختلاط أعراضها بمظاهر السلوك السوى للطفل ، وان كان الصغار المتخلفون نفسيا يكونون أقل استجابة من الصغار الأسوياء لوسائل التربية والتقويم المتبعة .

غير أن مظاهر هذه الحالة تبدو واضحة جلية ، حالما يبلغ صاحبها دور المراهقة ، لاحتفاظه — رغم تكامل نموه العقلى والجسمانى — بسلوكه الطفلى العابث ، المتصف بالاندفاعية واللاأخلاقية والأنانية واللاتكيفية ، وهى السمات الرئيسية للمتخلف النفسى .

فالاندفاعية impulsiveness التى يتصف بها ، تبدو فى جريه وراء أهواء اللحظة الراهنة ، دون تقدير لما كان من تجارب الماضى ولما سيكون من أهداف المستقبل .

واللاخلقية immorality تبرز فى انطلاقه نحو اشباع لذاته حيثما يجدها ، بلا رعاية لقواعد الأخلاق والآداب .

والأنانية selfishness تبرز فى اتخاذه من البيئة وموضوعاتها وسائل لارضاء رغباته الجامحة ، بلا مبالاة لما قد يسبب ذلك للغير من المحن والكوارث والآلام .

أما اللاتكيفية inadaptability فانها تتجسم فى اصطدامه المتواصل مع المجتمع ، نتيجة عدم توافقه مع القيم والمعايير التى ألفتها الجماعة .

والمتخلف النفسى الى جانب ذلك كله ، كذوب لا يقيم فى قواله أو عمله وزنا للصدق ، مغرور بذاته ينقصه الاستبصار عما هو مصاب به من اضطرابات ، عديم الخجل والندم ، عاجز عن المثابرة على أى عمل مفيد بعيد المدى ، لا تدع له تقلباته الانفعالية مجالا للاستقرار ، تسوده فجاجة عاطفية ، لعدم قدرته على اكتساب عواطف سوية ناضجة ، يتطلب تكوينها تكتل عدة انفعالات منسجمة حول موضوع معين اقترن بخبرات خاصة متكررة .

أما مستوى الذكاء لدى المتخلف النفسى ، فانه يكون غالبا متوسطا أو فوق المتوسط ، وقلما يقل عن المعدل الوسطى ، هذا اذا اتبعنا فى قياس ذكائه اختبارات الذكاء المقننة ، أما اذا قسنا ذكاءه فى ضوء القاعدة التى تعتبر مدى قدرة الفرد على التكيف مع البيئة أساسا لدرجة الذكاء فان حظ المتخلف النفسى من الذكاء يكون ضئيلا الى حد كبير .

وقد تعددت التصنيفات التى أوردها الباحثون لحالات التخلف النفسى ، ونحن نفضل منها التصنيف الذى صنف المتخلفين نفسيا ، على أساس الأسلوب الذى ينهجونه فى سلوكهم ، الى نمطين هما :

١ ــ النمط العدوانى ، ويتبع فى سلوكه أسلوبا عدوانيا عنيفا ، يجعله خطرا دائما يهدد المجتمع ، لما يبديه من تحد ساخر فظ لنظم الجماعة .

٢ ــ النمط المراوغ وينهج فى سلوكه أسلوب التلفيق والاهمال ، والمماطلة ، والتقاعس ، والتسكع وعدم الاكتراث لشىء ، وتزييف الحقائق .

هذا ولا يعنى تصنيف حالات التخلف النفسى الى نمطين ، بأن هناك حدودا فاصلة قاطعة بينهما ، بل قد يختلط فى بعض الحالات الأسلوب العدوانى مع

الأسلوب المراوغ ، فيتلون سلوك المصاب حينا بالعدوان وحينا بالمراوغة ، تبعا لمـا يحققه له أى اللونين من لذة فورية عاجلة قصوى .

والتخلف النفسى لا يعيق حتما المصاب به عن اكمال تعليمه وبلوغ قدر من النجاح المـادى السطحى اذا واتته ظروف مناسبة ، أو أحاطته عوامل مشجعة مسهلة . على أن مثل هذه الحالة لا تحصل كثيرا ، كما أن النجاح الذى يفوز به المتخلف النفسى لا يمكن أن يبلغ مستوى انسانيا رفيعا ، ويتعذر الاحتفاظ به الى النهاية لعجز صاحبه عن المثـابرة المنظمة المستمرة والسعى نحو أهـداف مثلى ... » (١) .

ثم يقول المؤلف : « وقد تباينت الآراء حول تحديد عوامل التخلف النفسى ، دون أن تستقر أية واحدة منها على تفسير واضح مقبول يصح اعتباره تعليلا جامعا مانعا لمـا هو معروف من صور هذه الحالة السلوكية الشاذة . فقد أرجعها البعض الى اختلال الحاسـة الخلقية Moral Sense التى زعموا بأنها تتمركز فى التلافيف العليا للفص الجبهى من الدماغ ، غير أنهم لم يقدموا أى دليل ملموس على وجود مثل هذه الحاسة المزعومة (٢) ....

ومما لا شك فيه أن السلوك اللاجتماعى الذى ينتهجه المتخلف النفسى ، يشمل فى معظم صوره ، أفعالا وامتناعات ضارة بالمجتمع مما يقرر لها القانون عقابا جنائيا ، وهى بذلك تنطوى تحت مفهوم الجريمة . غير أن المتخلف النفسى يتميز فى اجرامه عن المجرم العادى من عدة وجوه لخصها كلكلى Cleckly فى الفروق الآتية :

---

(١) فى مؤلفه « علم النفس الجنائى » طبعة ١٩٦٨ ص ١٥٩ — ١٦١

(٢) فى الواقع ان الحاسة الخلقية نفسها ليست مزعومة انما القول بأنها تتمركز فى التلافيف العليا للفص الجبهى من الدماغ هو القول الذى يفتقر الى اثبات ، وذلك لأن هذه الحاسة شأنها شأن كل الأحاسيس الأخرى كامنة فى الوعى العام أو الشامل للانسان المرتبط بجسده الأثيرى . ولا محل حتى للقول بأنها متمركزة فى المخ وذلك لأن الأحاسيس بوجه عام أوسع نطاقا بكثير من دائرة المخ ، وهو لا يمثل أكثر من تجسد جزئى يعطى لصاحبه ما يوصف بأنه العقل الواعى . أما العقل الشامل فهو كجبل الثلج يطفو جزء صغير منه على السطح فيوصف بأنه العقل الواعى ويختفى الجزء الأكبر منه تحت السطح فيوصف بأنه العقل الباطن (راجع Garl G. Jung : The Archtypes and the Collective Unconscious.
ومؤلفنا مطول « الانسان روح لا جسد » جزء ١ ص ٦٤٩ — ٦٨٤) .

١ ــ للمجرم العــادى هدف معين ، يروم الاستحواذ عليه عن طريق عمله الاجرامى بينما المتخلف النفسى يقدم على اقتراف الجريمة ، دون أن يكون له هدف واضح فى الغالب ، أو لمجرد تحقيق لذة تافهة على الرغم من العقوبة القاسية التى قد يعرض نفسه اليها بصورة أكيدة فى أحوال كثيرة ، فهو مثلا قد يقــدم على سرقة سيارة لمجرد التنزه مع فتاة تكون بصحبته .

٢ ــ المجرم العــادى يحاول جهده عــدم تعريض نفسه لأى أذى ، بينما المتخلف النفسى لا يؤذى الآخرين فقط ، وانما قد يؤذى نفسه أيضا ، ويظهر ذلك واضحا فى اقدامه على الانتحار أحيانا ، وتحطيم واتلاف ممتلكاته .

٣ ــ المتخلف النفسى لا يميل الى ارتكاب الجرائم الخطيرة كالقتل مثلا ، وان كان يحتمل اقدامه على ارتكابها فى سياق ثوراته الاندفاعية ، ودون أن تكون مسبوقة بتدبير أو تحضير الا فيما ندر [(١)] وقد ظهر بنتيجة فحص هندرسون ، على ٤٩ شخصا ارتكبوا جرائم قتل مختلفة ، بأن أربعة منهم فقط هم من المتخلفين نفسيا ، وقد ارتكبوا جرائمهم دون تدبير سابق .

والملحوظ بصفة خاصة أن المنتمين للنمط العدوانى aggressive تبعا لأسلوب سلوكهم العنيف هم أكثر اصطداما بالمجتمع من أفراد النمط المراوغ deceptive ، وبالتالى تزداد نسبة جرائمهم المتسمة بالقسوة والرعونة والافتضاح ، اذ يثورون لأتفه الأسباب ، فيهددون ويتوعدون وتتدفق الشتائم من أفواههم ، وقد ينهالون بالضرب على من يعترضهم ، ويدمرون ما يقع تحت أيديهم من أشياء ، وربما تصدوا الى اضرام النار فيها . وواضح بأن مثل هذه الأفعال معاقب عليها باعتبارها جرائم تهديد وقذف وسب وايذاء واتلاف واحراق .

كذلك لتجرد هؤلاء العدوانيين من الحياء بصلافة ، ولاضطرابهم الجنسى ، وتخليهم عن التبعات الاجتماعية والأخلاقية ، لا يتورعون عن الانطلاق وراء نزواتهم دون تبصر ، فيرتكبون جرائم هتك العرض والفعل الفاضــح العلنى والعرى ، وغيرها من الجنايات والجنح والمخالفات المنافية للآداب .....

---

(١) Hervery Cleckly ; The Mask of Sanity. London 1941 P.P. 208-210.

أما جماعة المنتمين للنمط المراوغ ، الذين يكون « قناع العقل » لديهم أكثر خداعا ورياء ، فانها تتصف غالبا بالمخاتلة والمخادعة والليونة . فالمتخلف النفسى المراوغ لا يمل البطالة والتسكع والعيش عالة على الآخرين ، غير أنه يتحاشى الاصطدام الصريح مع القوانين والأنظمة الواجبة الرعاية ، بلجوئه الى التمثيل وذلاقة اللسان كوسيلة لاقناع ضحاياه وحملهم دون اكراه على تحقيق رغباته . لذا يغلب عليهم ارتكاب جرائم الاحتيال ، وخيانة الأمانة ، والتزوير ، وابتزاز الأموال ، والانتحال غير المشروع للوظائف والرتب والاغواء مع الوعد بالزواج ، والتحريض على الفجور ، والاخبار الكاذب ، وشهادة الزور .

وقد يحدث أن يقترف المتخلف النفسى من النمطين ، جرائم سياسية بحت أو مختلطة أو مرتبطة ، طمعا فى تقمص أدوار الزعامة ، واندفاعا أرعن منه وراء حب الظهور ، ولأجل المباهاة والزهو . كما أن المتخلفين نفسيا ـ العدوانيين والمراوغين على السواء ـ لا يعترفون بحق التملك على ما يبدو ، لذلك فانهم لا يتوانون عن اختلاس أموال الغير لصرفها فى قضاء حاجاتهم العابرة ، وانفاق ما يتبقى منها بسفه فى سبيل الرذيلة . وتنصب السرقات الأولى لأعضاء هذه الزمرة فى معظم الأحوال ، على ممتلكات أقربائهم وأصدقائهم ، لسهولة استحواذهم عليها ، ثم تشمل ممتلكات الآخرين ممن لا تربطهم بهم أية رابطة .

ومن الممارسات المعتادة لدى عدد كبير منهم ، الافراط فى تناول الخمر والمخدرات ، التى تحقق لهم جزءا غير يسير من اللذة التى يتصيدونها بكل وسيلة ممكنة . ومثل هذا الادمان يضاعف قوة العوامل الدافعة لاجرامهم ويزيد فى خطورتها ، فضلا عن أن كلا من حيازة المواد المخدرة لغير الأغراض المشروعة والسكر البين فى المحلات العامة ، يعتبر بحد ذاته جريمة معاقبا عليها »[1] .

* * *

هذا وقد تفاوتت الآراء المختلفة تفاوتا بينا فى موقفها من هذا الجنون الخلقى أو « الحالة السيكوباتية » وذلك بحسب المدارس التى وجهتها فى تعليل هذه الحالة وفى تعيين مدى حرية الاختيار التى يتمتع بها الجانى . كما اختلف الرأى

---

(١) الدكتور اكرم نشأت ابراهيم المرجع السابق ص ١٦٧ ـ ١٧٠

اختلافا بينا فى مواجهتها بالعلاج النفسانى أو العقابى ، بالاضافة الى تلمس أسباب الوقاية للمجتمع التى هى من أصعب الأمور بالنسبة لهذه الحالة بالذات ، لأن الجانى قبل ارتكاب جرائمه قد يبدو طبيعيا جدا وعلى مستوى طيب من الذكاء .

ويمكن فى هذا الشأن التميز بين ثلاثة اتجاهات رئيسية :

ـ فأولها يرى أن الشخصية السيكوباتية لا تعتبر من ضمن حالات المرض العقلى ، بل هى تمثل حالة شذوذ خلقى ، أو سلوك مريض أعوج اعوجاجا لا ينفى المسئولية الجنائية ولا ينبغى أن ينتقص منها[١] . وعيب هذا الرأى أنه يتجاهل فى حالة هذه الشخصية توافر المرض النفسى ـ الذى قد لا يرقى الى مستوى المرض العقلى ـ والذى يتمثل فى عدم النضج الكافى بحيث أن المريض هنا يبدو كما لو كان صبيا قاصرا لم يبلغ بعد سن الرشد القانونى ، ويتعذر بالتالى مساءلته ـ مساءلة عادلة ـ كالشخص البالغ سن الرشد سواء بسواء .

ـ وثانيها يرى ـ على العكس مما تقدم ـ أن هذه الشخصية تمثل مرضا عقليا بكل معنى الكلمة ، غاية ما هناك أن أعراض هذا المرض ـ أو بالأدق هذا الجنون الحقيقى ـ تكون مغطاة برداء صناعى مزيف من سلامة العقل يخفى حقيقة حالة صاحبه حتى عن الأخصائيين فى بعض الأحيان . ولذا فان هذا الاتجاه يميل الى تقرير امتناع المسئولية الجنائية بتاتا على أساس توافر مرض عقلى دفين من طبيعة خاصة به ، لأنه يختلف عن سائر الأمراض العقلية فى مظهره الخارجى ، لكنه لا يختلف عنها فى قوة تأثيره فى حرية الاختيار التى يقضى عليها فى النهاية[٢] .

ـ وثالث هذه الاتجاهات يتخذ موقفا وسطا بين هذين الاتجاهين المتطرفين فيذهب الى أن الشخصية السيكوباتية من صور المرض النفسى لا من صور المرض العقلى ، فهى لا تترك ملكة التميز على حالها ، ولا تقضى عليها قضاء

---

(١) من هذا الرأى فاينهوفن Weinhofen فى مؤلفه عن « الجنون كدفاع فى القانون الجنائى » . Insanity as a Defence in Giminal Law.

(٢) ومن هذا الرأى كاربمان Karpman وأيضا هيرفى كليكلى H. Cleckly .

مبرما ، بل ينبغى اعتبارها من مصادر تخفيف المسئولية الجنائية أسوة بحالات الأمراض النفسية التى تنال منالا مسلما به من حرية الاختيار لدى أصحابها حتى وان كانت لا تقضى عليها بتاتا وهى تختلف تماما عن الأمراض العقلية وتحمل أسماء شـتى مثـل نزعة الكذب المرضى Mythomania ، ونزعة الحريق المرضى Pyromania (١) .

ويبدو أن هذا الاتجاه الثالث أمكنه عن طريق اعتداله أن يوجه طائفة من أحكام القضاء فى بعض البلاد الأجنبية ، وخصوصا فى الولايات المتحدة الأمريكية، وفى الجزر البريطانية نحو قبول مبدأ المسئولية المخففة بالنسبة لهذا الصنف من الجناة . ولكن لا يمكن القول بأن هذا الحل يلاقى قبولا عاما فى كافة الشرائع ، فقد نص القانون فى روسيا على أن مثل هذا الجنون الأدبى لا ينفى مسـئولية الجانى ، حين أنه ينفيها فى ايطاليا . ويعتبره العلامة لومبروزو Lombroso من صور الجنون الفطرى أو المتوارث التى يجب علاجها والوقاية منها كغيرها .

عن التخلف العقلى

وهناك أيضا عاهات عقلية مختلفة قد تنال من ادراك صاحبها منالا تاما أو جزئيا بحسب الأحوال ، مثل الهستريا والصرع واستحواذ فكرة ثابتة على الجانى قد تكون فردية أو دينية أو سياسية . كما أن هناك حالات البله والعته idiotie ، وقد يكون مصدرها الصمم والبكم sourdo mutisme المتوارث أو المكتسب فى الصغر . ثم هناك حالات مرضى الأعصاب nevropathes وفاقدى الاتزان déséquilibrés **والمنحلين** degénrés والمصـابين بصـور الشـذوذ العقلى المختلفة anomalie mentale ...

فهذه كلها حالات تقع على الحد بين الصحة والمرض العقلى وتمثل درجات متفاوتة من التخلف العقلى وقد تكون الفروق بينها قوية ، كما قد تكون تافهة غير محسوسة ، وقد يتوافر أيها بسبب جنون حقيقى فلا يدرك المريض اختلال شعوره كما قد يتوافر بدون جنون حقيقى فيدرك المريض اختلال شـعوره ، ومن ثم تظلمه اذا وصفته بأنه عاقل وتظلم الحقيقة اذا وصفته بأنه مجنون ...

---

(١) راجع : James Drener : A Dictionnary of Psychology 1952.

وقد يكون هذا التخلف وراثيا ، كما قد يكون مكتسبا من سبب معين مثل الادمان على الخمور أو المخدرات ، أو التعرض لصدمات عصبية عنيفة كالفشل أو الذعر أو الحزن . وقد لا يعرف سببه على وجه التحديد ، كما قد يكون بسبب استعداد فطرى له . بل « ان النفس البشرية مليئة ــ بوجه عام ــ بالاضطراب والتخيل ، وان الكثيرين الذين يعيشون فى أوهام اذا لم تنقذهم العناية الالهية من أوهامهم ينحدر بهم الطريق الى الجريمة والجنون[١] » .

ومن الملاحظ أنه حتى المجانين الخطرين الموجودين فى المصحات والمستشفيات لا يفقدون ادراكهم ولا اختيارهم تماما ، وكثيرا ما يتصرفون بدوافع مماثلة لدوافع غيرهم من العقلاء ، ويتفاوتون فى مستواهم العقلى والخلقى ، فيحسن بعضهم التميز بين الخطأ والصواب . ويتمتع بعضهم ببعض ملكات ذهنية أو فنية راقية ، الى الحد الذى دفع بعض المختصين الى القول بأن عدم المسئولية المطلق مبالغ فيه ، وأن العقاب الجنائى مسألة اجتماعية قد تكون مستقلة عن المسألة الطبية . بل ذهب بعضهم الى أن عقاب المجنون قد يأتى بنتائج حسنة أحيانا[٢] .

وعن علاقة التخلف العقلى بالجريمة يكتب الدكتور يسر أنور على والدكتورة آمال عبد الرحيم عثمان قائلين « كان السائد فى القرن التاسع عشر أن العلاقة وثيقة بين الاجرام والذكاء . فقد كان الرأى السائد ــ خاصة فى الولايات المتحدة الأمريكية ــ أن الجانب الغالب من المجرمين يعانى من نقص عقلى[٣] . بل حتى اذا بدا أن ذكاء بعض مرتكبى الجرائم يقترب من المتوسط العادى ، فلا ريب أن المجرم يتسم ببعض مظاهر الضعف والاضطراب . ويتحقق هذا الاضطراب بصورة خاصة فى تداعى الأفكار التى كان يجب أن تعمل كمحرك عكسى يحول

---

(١) عن سيجموند فرويد ووليام شتيكل فى « الكبت » ترجمة الأستاذ على السيد حضارة ص ٦١

(٢) ولذا يقرر أ.رى A. Rey أستاذ الطب العقلى بجامعة بروكسل أن الاحساس بالمسئولية يبدو متوافرا لدى أغلب الجناة حتى عند بعض المجانين الذين تخضع تصرفاتهم لحتمية مرضية ظاهرة ، ولذا فان هذا الاحساس بالمسئولية جوهرى وعميق ويعد سندا أساسيا وكافيا لتقرير المسئولية الأدبية ، وأيضا لامكان الحياة الاجتماعية . Rev. Dr. Pen. Grim 1958-59 P. 230.

(٣) H. H. Goddard : Human Efficiency and Levels of Intelligence 1920 P. 73.

دون غلبة الدوافع الاجرامية(١) . وقد أجرى العديد من الأبحاث التى تؤكد هذه العلاقة نذكر منها بصفة خاصة ما انتهى اليه « مركز ملاحظة الأحداث » بروما من انخفاض مستوى ذكاء الأحداث المنحرفين أو مرتكبى الجرائم . وفى دراسة مماثلة على خمسة وثمانين حدثا بمركز الملاحظة بجنوا بايطاليا ، اتضح أن أربعـــة منهم فقط يتمتعون بعمر عقلى يماثل عمرهم الزمنى أو يزيد عنه ، اذ يتراوح معدل ذكائهم بين مائة ومائة وتسعة ٪(٢) .

وفى دراسة أخرى أجريت فى الولايات المتحدة الأمريكية وشملت مليونين من نزلاء السجون اتضح أن متوسط ذكائهم يقل عن مستواه عند غيرهم من الأسوياء ومع ذلك فلا نعتقد أن هذه الاحصاءات المقصورة على من اكتشفت جرائمهم تعطى تفسيرا شاملا للجريمة ، بحيث يمكن القول بأن السبب يكمن فى مستوى ذكاء المجرم . وقد يكون لمثل هذا التعليل الأخير أساس صحيح بالنسبة لبعض أنواع الجرائم مثل جرائم الاهمال ، ولكن ذلك لا يحول أيضا دون تأكيد أنه مازال لكل من الذكاء والصفات الخلقية مجاله الخاص ، فلا يحول تخلف أحدهما دون توفر الآخر . وقد انتهت أبحاث أخرى الى أن نسبة تخلف الذكاء بين المجرمين لا تزيد كثيرا عنها بين الأسوياء(٣) . وفى اعتقادنا أنه اذا لم يكن مستوى الذكاء كافيا لتحديد سبب الواقعة ، فانه مما لا شك فيه ترتبط به عوامل تحدد الى مدى بعيد كيفية سلوك الفرد ونوعه وصورة تنفيذه ..

ثم يقول المؤلفان : « والثابت بالمشـــاهدة والتجربة أن المصابين بالتخلف العقلى تزداد نسبة ارتكابهم للجرائم . ويتضح ذلك بصور خاصة فى جرائم التشرد والتسول والجرائم الأخلاقية . ففى احدى الدراسات بلغت نسبة المتخلفين عقليا بين مرتكبى الجرائم الخلقية ٣٥٫٥٪ ، وفى دراسة ثانية عن مائتى فرد من

---

(١) G. Angiolella, Manuale di antropologia criminale, Milano P. 62

(٢) E. Rieti e A. Franchini in Atti del primo congresso internazionale di criminologia. Volume Secondo, Roma 1939.

(٣) L. D. Zeleny : Feeble mindedness and criminal conduct, American journal of Sociology, Jan. 1933, 38 P.P. 564-578.
Edward, J. Ferentz : Mental Deficiency related to crime. journal of Criminal Law, criminology and police science Sept. Oct. 1954 P. 299-307.

هذه الطائفة أيضا بلغ عدد البلهاء منهم ثلاثة وسبعين فردا . وهى كلها نسب تؤكد ارتفاع نسبة التخلف العقلى بين طوائف معينة من المجرمين . والملاحظ أن العته قد يدفع الشخص الى ارتكاب أشد أنواع الجرائم خطورة كالقتل تحت تأثير ثورة غضب عنيفة .

ويفسر علماء الأنتروبولوجيا الجنائية السلوك الاجرامى للمصاب بالعته بغلبة غرائزه الذاتية وضعف قوى التحكم والمنع التى تنهار كلية أمام دوافع متنوعة خارجية أو داخلية(١) . كذلك فان البله يمهد السبيل أمام حالة من الاستعداد الاجرامى تستند الى عدم التبصر والرغبة الجامحة وعدم القدرة على تحمل القيود النظامية مع سرعة التأثر وسهولة الخضوع للايحاء . كل ذلك يعنى سهولة أن يصبح هذا الشخص سارقا أو متشردا أو منحرفا كلما وجد تحت تأثير بواعث اجرامية متنوعة ، فعقليته متفتحة لكل صورة من صور الايحاء .

والواقع أننا يمكن أن نخلص من دراستنا للعلاقة بين الذكاء والجريمة الى أن ضعف الذكاء أو التخلف العقلى ليس بذاته سببا فى الجريمة ، ولكنه بدون شك عامل مهيء للاجرام ومسهل للانحراف . فكلما كان ذكاء الفرد ضعيفا كلما ضعفت أيضا قدرته على التحكم فى حياته الغريزية ، ويزداد الأمر وضوحا فى حالة التخلف العقلى حيث يزداد احتمال وقوع الفرد فى شرك الجريمة(٢) .

كذلك تتميز هــذه الفئة بالتقلب النفسى والانفعالى مما يحول بينها وبين الانخراط فى عمل ثابت دائم ، الأمر الذى يمهد للخمول والتشرد والانحراف . فضعف الذكاء يضعف بدوره من قدرة الفرد على الكفاح فى الحياة والمنافسة على مراكز العمل ، وهو المسئول الأول عن فشل الفرد فى حياته المهنية أو المدرسية فيصبح أكثر تعرضا للانحراف .

ومن الثابت أن التخلف العقلى يرتبط بنواح أخرى من الشذوذ فى الشخصية، وبخاصة فى جوانب الحياة النفسية والعاطفية . ومن جهة أخرى فان دراسات

(١) Di Tullio : Prnicipi di criminologia clinica P. 167 S.S.

(٢) Ritter, Die Artung jugendlicher rechtsbrecher, Deutsches Jugendrecht, H. 4. Berlin 1944, 49 SS.

العالم الانجليزى بيرت Burt والألمانى فون بيميلين V. Bemmelen أكدت أن أغلب الأفراد الذين يتسمون بضعف فى قيمهم الأدبية هم أيضا ضعاف الذكاء ، وان لم يصل هذا الضعف دواما الى مرتبة التخلف العقلى . ولما كان التخلف والدونية فى سمات الشخصية يهىء كثيرا للسلوك الاجرامى فقد وضحت بذلك علاقة غير مباشرة بين التخلف العقلى والجريمة ، وهو ما يؤكده أيضا ارتفاع نسبة التخلف العقلى بين المجرمين العائدين .

ونعود فنؤكد أننا لا نعنى ولا نهدف بكل ما تقدم القول بأن التخلف العقلى هو سبب الجريمة وعلتها . ولعلنا نزيد الأمر ايضاحا اذا أضفنا أن مستوى الذكاء يمكن الفرد من توقع نتائج تصرفاته ، وتوجيه سلوكه وفق الاحتياجات والمواقف الجديدة المتغيرة فى الحياة . فالذكاء اذا يمكن الفرد من تصور كيفية تتابع الأحداث ونتائجها ، فانه يعمل كموجه للفرد فى أوجه نشاطه الاجتماعية وغيرها ، وهو منبىء له بعواقب سلوكه[1] » .

وعلى أية حال فان الصلة بين الجريمة وبين الشذوذ العقلى ينبغى أن تنال الشىء الكثير من عناية الشارعين خصوصا من زاوية أثر هذا الشذوذ فى حرية الاختيار ، لأنه اذا صح أنه كلما نقص العقل نقصت حرية الاختيار فانه يصبح من الواضح أنه ينبغى أن يعنوا كل العناية بكل ما يرتبط باتصال الشذوذ بهذه الحرية وبالتالى بالمسئولية العقابية .

المطلب الثالث

كيفية اتصال الشذوذ بالمسئولية العقابية

لا توجد حتى الآن حلول تشريعية حاسمة من ناحية كيفية اتصال الشذوذ بنوعيه النفسى والعقلى بموضوع المسئولية الجنائية . ولعل الأمر لا يزال واقفا عند التسليم بالعجز فى هذا الشأن على النحو الذى عبر عنه مؤتمر للأطباء العقليين

---

(١) عن مؤلفهما « علم الاجرام وعلم العقاب » ١٩٧٠ ص ١٩٧ – ٢٠١ وراجع فى نفس الاتجاه الدكتور مأمون محمد سلامة فى « أصول علم الاجرام » ١٩٦٧ ص ٢٣٩

والعصبيين عقد فى سويسرا فى سنة ١٩٠٧ ، حين سلم بعجز هؤلاء الأطباء عن تقدير مدى مسئولية أى متخلف نفسى أو عقلى اذ أن واجبهم هو الارشاد عن نوع المرض العقلى أو العصبى عند المتهم وأثره فى تصرفات المريض . أى أن دورهم يقتصر على الارشاد عن الأعراض غير الطبيعية عند صاحبها ، آما تقدير مدى المسئولية الأدبية أو الاجتماعية ــ وبالتالى الجنائية ــ فهو من وظيفة القاضى لا الطبيب .

وفضلا عن اختلاف أقيسة التخلف من الناحية الطبية فان أقيسة المسئولية مختلفة بدورها بين الشرائع . ومن ناحية اتصال هذه الأقيسة بتلك يمكن أن يثار البحث فى مسئولية المجنون وذى العاهة العقلية على عدة وجوه مختلفة :

ــ فهل يؤثر الجنون ــ أو العاهة العقلية ــ فى المسئولية من ناحية القصد الجنائى ، فينفى أيهما القصد ــ وبالتالى المسئولية الجنائية ــ لما يتطلبه القصد من ادراك تام بحقيقة الواقع ، مظهره العلم بتوافر أركانها القانونية ؟

ــ أم يؤثر أيهما فى حرية الارادة لدى الجانى ، وعندئذ يتعين البحث أولا فيما اذا كانت حرية الارادة متوافرة بالنسبة لغير المجنون أم لا ؟ . وقلنا فيما سبق ان هذه الحرية محل خلاف بين المدارس التقليدية والوضعية الايطالية ، الا فى شأن المجنون فهو يمثل منطقة اتفاق بين جميع المدارس ، اذ ليس للمجنون الكامل قدر ما من المسئولية العقابية فيها كلها .

على أن بعض المدارس العقابية لا ينكر على المجنون امكان توافر التمييز وبالتالى القصد الجنائى لديه ، فضلا عن حرية الاختيار ، شأنه شأن العاقل ، لكنه ينفى عن بعض صور الجنون توافر القدرة على مقاومة دوافع الاجرام ، أى الارادة العادية التى يتمتع بها العقلاء . وليس من المسلم به وجود حالات مرضية محددة بهذا المعنى ، اذ أنه فى بعض الأحوال تلتبس فى شأن المجانين مظاهر الصحة مع المرض ، والانحراف المتأصل مع الاستسلام للدوافع الاجرامية . ثم ان استحواذ فكرة معينة على الجانى أمر كثيرا ما يحدث لمن يوصفون أيضا بالأصحاء .

كيفية الاتصال فى بعض صور خاصة

يضاف الى ذلك أن بعض البحوث الحديثة أثبتت أن ثمة حالات معينة من الجنون قد ترجع الى بعض صور المس obsession أو الاستحواذ possession كان يجهلها تماما علما النفس والأمراض العصبية الى عهد قريب ويعتبرانها من الافتراضات الخاطئة ، لكنها وجدت قبولا بعد بحوث مضنية عند عدد من كبار العلماء . ومن هؤلاء الفيلسوف وليام جيمس الذى يعد من أبرز علماء النفس ، والذى قرر بعد بحوثه الروحية « ان رفض التعاليم الحديثة اعتبار المس الروحى أمر ممكن الحدوث رغم روايات الناس المتراكمة المبنية على التجربة الملموسة انما هو فى نظرى مثل غريب للتحكم الشكلى فى المسائل العلمية . ترى هل يكون الانسان علميا فى الواقع اذا كان هو من العمى والجهل بحيث يرتاب فى امكان ذلك ؟ ! » .

وكانت بحوثه الروحية من ضمن الأسباب التى دفعت جيمس الى أن يصف مؤلفه المعروف فى « مبادىء علم النفس[1] » بأنه أصبح يمثل « كتلة كريهة منتفخة مستسقية متورمة تشهد أنه لا شىء هناك يسمى علم النفس » . ويقصد جيمس بذلك أن علم الروح Psychic Science قد حل محل السيكولوجى القديمة هذه ...

وكذلك اتجه الى نفس الوجهة وليام مكدوجال William Mc Dougall العالم النفسى المعروف الذى يقرر فى مؤلفه عن « الجسد والعقل » أن وحدة الوعى unity of consciousness لا تنفى امكان أن يرتبط أكثر من كائن روحى واحد بأعضاء جسدية واحدة . ويرى فى ذلك تفسيرا لتلك الظواهر الغريبة والخارقة للعادة التى بحثت بحماس كبير فى هذه السنين الأخيرة تحت عنوان « الشخصية الثانوية أو المزدوجة Secondary or dual personality » كما قرر « أن الحالات المماثلة لهذه تذهب بعيدا كيما تبرر الاعتقاد فى استمرار حياة الشخصية الانسانية بعد موت الجسد » .[2]

(١) Priniciples of Psychology.

(٢) Body and Mind P. 366.

وراجع ماسبق عن مكدوجال فى ص ١٩٧ ، ١٩٨

وقد فحص عددا ضخما من حالات المس والاستحواذ وأثبت صحتها أيضا الطبيب العالم كارل ويكلاند Carl Wickland عضو « الجمعية الأمريكية لتقدم العلوم » (المجمع العلمى الأمريكى) وعرضها فى كتاب عنوانه « ثلاثون عاما بين الموتى »[1] . ومثله الدكتور تيتوس بول Titus Bull عضو نفس المجمع العلمى والذى لخص تجاربه الطويلة فى مؤلف عنوانه « تجارب فى علاج العقول المريضة »[2] ، ونجح كلاهما فى علاج حالات كثيرة من الجنون المستعصى بعد أن فشلت فيها الوسائل المألوفة من اعطاء المسكنات ، والصدمات الكهربائية ، والتحليل النفسى .

ومثلهم أيضا العالم المجرى الدكتور ناندور فودور Nandor Fodor الذى كان محللا نفسيا معروفا وعمل لمدى عدة سنين مديرا للبحث « بالمعهد الدولى للبحث الروحى » بلندن[3] ، كما كان عضوا فى « آكاديمية العلوم بنيويورك »[4] ، وعضوا فى « الجمعية النفسية » بواشنطون ، وأستاذا فى « المعهد التدريبى للتحليل النفسى » التابع « للجمعية الأهلية للتحليل النفسى »[5] وله بدوره عدة بحوث تؤيد نفس هذا الاتجاه منها مؤلفه فى « العقل المسكون[6] » (١٩٦٠) و « بين عالمين[7] » (١٩٦٤) .. ومنها مؤلف بالاشتراك مع العالم النفسى الدكتور هيروارد كارنجتون عن « الأناس المسكونين[8] » (١٩٥١) .

---

(١) Thirty Years Among The Dead.

وللقسم الأول منه ترجمة بمعرفة الدكتور على عبد الجليل راضى الأستاذ بجامعة عين شمس . وقد صدر هذا الكتاب فى سنة ١٩٢٤ وله طبعة حديثة فى سنة ١٩٦٨ . راجع منها بوجه خاص الفصل السادس وعنوانه : « الأرواح والجريمة » ص ١١٦ — ١٣١

(٢) Experiences in Healing Relative to Diseased Minds.

(٣) International Institute For Psychical Research.

(٤) New York Academy of Science.

(٥) Training Institute of The National Psychological Association of Psychoanalysis.

(٦) The Haunted Mind.

(٧) Between Two Worlds.

(٨) Haunted People.

ولا ريب أن هذه البحوث الحديثة نسبيا قد تلقى أضواء هامة على بعض حالات الجنون من ناحيتى المصدر والعلاج معا ولكنها فى نفس الوقت تثير مشكلة التسيير والتخيير لدى بعض الجناة من زوايا جديدة لم تكن معروفة من قبل ولا تزال حتى الآن محل نزاع — خصوصا لدى أبناء مدرسة فرويد القائمة على مادية الوجود — وهذه المشكلة هى هل ينبغى أن يسند التصرف الى المريض عقليا أم الى وعى آخر ؟ والى أى مدى يمكن أن يلغى هذا الوعى الأجنبى ارادة المريض العقلى أو يتحكم فيها ؟ وهذا التساؤل يشبه الى حد بعيد التساؤل الحالى عن مسئولية المتهم الخاضع للتنويم المغناطيسى وهل ينبغى أن يتحمل أية مسئولية أم لا ؟

ولا ريب أن تحكم الوعى الأجنبى عن المريض عقليا يبدو فى حالات الاستحواذ الكامل أقوى مما هو فى حالات المس . ففى الحالات الأولى يكاد يفقد المريض ذاكرته وبالتالى شخصيته فقدا تاما . أما فى الحالات الثانية فان المريض لا يفقدهما الا فقدا جزئيا . وهنا قد يثار أيضا تساؤل من نوع آخر وهو هل يمكن أن يلعب قانون التوافق العقلى دوره أم لا ، والى أى مدى يؤثر هذا الدور فى مسئولية الجانى ؟وكل هذه أسئلة حديثة لا تزال قيد البحث العلمى ولا يمكن الاجابة الصحيحة عليها الآن وذلك لأن جميع الدراسات الروحية — رغم مضى أكثر من قرن وربع عليها — لا تزال تعتبر فى مبدئها اذا قورنت بالدراسات النفسية أو الاجتماعية .

واذا أضيف الى ذلك أن الدراسات الروحية تتصل بأدق ما يتعرض له الباحثون من أسرار النفس الانسانية فى أعمق جوانبها لتبين تماما صعوبة اعطاء اجابة دقيقة على هذه الأسئلة ، وان كانت اثارتها لا تخلو من فائدة محققة فى فتح أبواب جديدة للبحث الوضعى ، وكلما تقدمت الدراسات فيها كلما أمكننا أن تصل الى نتائج أقرب الى الصحة من غيرها .

عن مدى الاتصال بين التخلف وبين الجريمة

ثم يضاف الى ما تقدم مشكلة من أدق المشكلات فى موضوع أثر التخلف النفسى أو العقلى فى حرية الاختيار ، وهى أنه لا يكفى مجرد اثبات توافر أيهما سواء قبل ارتكاب الجريمة أم أثناء ارتكابها ، بل يلزم أيضا اثبات مدى الاتصال

القائم بين حالة المتهم العقلية والجريمة المسندة اليه . فعلى مدى هذا الاتصال يتوقف مدى حريته فى الاختيار ، وذلك بصرف النظر عن نوع التدبير الوقائى اللازم اتخاذه نحوه . فلا تنحصر مهمة القاضى — على ما يلاحظه الدكتور رمسيس بهنام — « فى تحديد نوع المتهم الماثل أمامه من بين أنواع الرجال بقدر ما تنصب على تحديد مدى ما كان المتهم يملكه من أهلية الادراك والاختيار وقت أن انزلق الى جرمه حتى يتأتى قياس الجزاء على قدر الاثم .

وبناء على ذلك فانه من الخطل الظاهر أن يقرر الخبير عدم مسئولية المتهم لمجرد اكتشافه أن هذا المتهم مصاب بمرض عقلى أو بشذوذ نفسانى . فحتى المرض العقلى الاجرامى قد لا يكون هو السبب فى الجريمة التى وقعت بالذات على النحو الذى ارتكبت به ، اذ قد تكون راجعة الى سبب آخر غير ذلك المرض وان كان من الأمراض التى يمكن أن تتولد عنها الجريمة . ويكون من المفيد عندئذ فى تحديد المسئولية بيان ما اذا كان سير المرض قد أدى الى الجريمة بطريق غير مباشر أى عن طريق التأثير فى استعداد سابق لنفس المجرم . وعلى العكس فان عدم اكتشاف مرض عقلى فى المجرم وقت الفحص لا يقطع بأن حالته وقت ارتكاب الجريمة كانت غير مرضية ....

على أن فحص مدى ما كان للمجرم من أهلية ادراك وقت الجريمة يجب أن يكمله فحص ما كان لديه من أهلية اختيار عندئذ ، أى الحالة التى كانت عليها ارادته . ذلك لأن كثيرا من المجرمين يكون على حالة سليمة من أهلية الادراك وقت ارتكاب الجريمة فيكون مقدرا للغاية الاجرامية ، محيطا بها ، وبنتائج تحقيقها ، وانما يكون انزلاقه الى تنفيذها راجعا الى نقص لا فى أهلية الادراك وانما فى أهلية الاختيار أى فى ملكة الارادة ، اذ لا تقوى ارادته على تغليب المانع من الجريمة على الدافع اليها فيقع الحدث الاجرامى .

على أنه لما كانت كل جريمة وليدة خلل فى ملكة الارادة كان من شأنه تغليب الدافع الى الجريمة على المانع منها ، فانه لا يفهم مما تقدم أن كل جريمة يعتبر مرتكبها معذورا . فالخلل فى ملكة الارادة أو الاختيار ليس معناه انعدام هذه الملكة . أى ليس معناه أن المجرم يساق بغير طوع الى جريمته دون أن تكون له

خيرة فى الاحجام عنها . ذلك لأنه اذا بلغ الخلل فى ملكة الاختيار هذا الحد يعتبر المجرم مصابا بجنون لا شخصا سليم العقل ، وهو ما يعنى الخبير باستظهاره على كل حال » .[1]

المطلب الثالث

موقف بعض الشرائع من مسئولية الشواذ

موقف تشريعنا المصرى

اقتصر تشريعنا المصرى فى المادة ٦٢ منه على النص على أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل اما لجنون أو عاهة فى العقل ، واما لغيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة أيا كان نوعها اذا أخذها قهرا عنه أو على غير علم منه بها » .

وهذا النص يهمنا منه هنا بوجه خاص الفقرة الأولى التى تنص على أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل لجنون أو عاهة فى العقل ... » فان هذه الفقرة تتضمن انضماما صريحا الى القول بأن أساس المسئولية الجنائية فى تشريعنا المصرى هو القدرة على الشعور والاختيار أو بعبارة أخرى مذهب حرية الارادة دون أى مذهب من مذاهب الجبرية أو القدرية ... وهذه هى نقطة البدء فى الشرائع الوضعية بوجه عام ، ولا يثير ذلك مشكلة حقيقية من الناحية الوضعية ، انما المشكلة الحقيقية هى فى تعيين معنى فقدان الشعور أو الاختيار وبالتالى معنى الجنون أو العاهة العقلية .

وفى نفس الوقت يأخذ الدكتور محمود نجيب حسنى على أساس من الصواب على هذا النص أنه لا يتضمن تنظيما لحالات الجنون الجزئى أو بالأدق لحالات الشذوذ الاجرامى : « بل انه ليس فى نصوصه ما يوحى بأن المشكلة قد عرضت لواضعيه فى صورة من الصور ، وهو يشترك فى هذا النقص التشريعى مع قانون العقوبات الفرنسى .

---

(١) فى مؤلفه فى « علم الاجرام » جـ ١ ص ١٩٤ — ١٩٥

ويفسر هذا القصور أن القانونين الفرنسي والمصرى قد تأثرا ـ فى هـذا الموضع ـ بآراء فقهاء المدرسة التقليدية الأولى الذين تصوروا المسئولية الجنائية فكرة غير قابلة للتجزئة[1] ، فهى اما أن توجد كاملة واما ألا توجد على الاطلاق ، وليس عندهم بين الطرفين وسط ، فالمجرم أحد رجلين : مسئول أو غير مسئول ، وكل من لم يتوافر لديه مانع من المسئولية بشروطه المحددة فى القانون هو حتما مسئول[2] . ويعنى ذلك أن المجرم الشاذ ـ باعتباره لم يتوفر لديه مانع من المسئولية ـ هو مسئول عن جرائمه . وتسـتند هذه النظرة الى تحديد مجرد « لحرية الاختيار » باعتبارها أساس المسئولية الجنائية ، فهى عندهم قدرة عامة على المفاضلة بين الطريق المطابق للقانون والطريق المخالف له ، وهى فى هـذا المدلول تتوافر لدى الناس جميعا عدا من توافر لديه مانع من المسئولية .

ويفسر هذا القصور من الوجهة العلمية أن القانون الفرنسى قد وضع فى وقت لم تكن فيه حالات « نصف الجنون » قد حظيت بالكشف العـلمى ، اذ كان مستقرا لدى الأطباء أن الجنون لا وجود له فى غير صورته الكاملة ، وهو فى هذه الصورة يذهب بالقيمة القانونية للارادة ويمنع المسئولية[3] . ويفسر ذلك أيضا أن هذا القانون قد وضع فى وقت لم تكن فيه نظرية الخطورة الاجرامية ونظام التدابير الاحترازية قد اتخذا مكانيهما بين النظم القانونية . وعلى الرغم من أن القانون المصرى قد وضع فى وقت عرفت فيه نظرية المسئولية المخففة ، وأحرز فيه طب الأمراض العقلية والنفسية وفقه القانون تقدما ملموسا فقد صرفه عن الاهتمام بذلك حرصـه على التمثل بالتشريعات التقليدية ، ومنها القـانون الفرنسى » ....

ثم يضيف المؤلف : « يعيب التنظيم القانونى الحالى أنه يتجاهل وضعا لم يعد وجوده من الناحية العلمية محلا لشك ، وهو بذلك يتمسك بنظريات علمية ثبت

(١) Garraud : t. I no. 324 P. 632.

(٢) Saleilles : De l'individualisation de la peine P. 53 et P. 72 et suiv.

(٣) Germain : Science penitentiaire P. 203.

Ancel : Delinquants anormaux. P. XIII

والدكتور حسن المرصفاوى « مسئولية الشواذ جنائيا ـ المجلة الجنائية القومية » سنة ١٩٦١ ص ٣٣٥

فسادها : فالحالات التى تتوسط بين الجنون والصحة العقلية يؤكد الطب وجودها ، والتمييز المطلق الجامد بين الجنون واكتمال العقل قد مضى زمان القول به . ويعيب هذا التنظيم بعد ذلك تجاهله أفكارا قانونية حديثة كالخطورة الاجرامية والتدابير الاحترازية واصراره على التمسك بمبادىء فقهية تقليدية غدت قيمتها فى الفقه الحديث محلا للشك .

ونلاحظ أن التحديد المجرد لحرية الاختيار بعيد عن الدقة العلمية ، اذ الأدق أن تفحص هذه الحرية فحصا واقعيا بالنظر الى حالة كل شخص يقدم الى المحاكمة ويراد تحديد نصيبه من المسئولية وحظه من المعاملة العقابية ، فاذا أخذنا بهذه الخطة تبين لنا أن التمييز وحرية الاختيار يحتملان تدرجا ويتصفان بنسبية يجعلان العديد من الناس محتلين المنزلة الوسطى بين اكتمالهما وفقدهما [١] .

وتتضح عيوب هذا التنظيم اذا لاحظنا أنه ألجأ القضاء الى التماس السبل غير المباشرة للاعتراف بنظرية المسئولية المخففة : فأهمية هـذه النظرية كانت مقتضية اعترافا صريحا مباشرا بها ، بالاضافة الى أنه من العسير فى المنطق القانونى اعتبار الشذوذ الاجرامى نوعا من الظروف المخففة ، اذ الظروف بطبيعتها أوضاع عارضة فى حين يصدر الشذوذ عن مرض له نصيب من الاستقرار [٢] .

ولكن أهم ما وجه الى هذا التنظيم من نقد يتعلق بقيمته العملية ، اذ من هذه الوجهة يتضح قصوره عن حماية المجتمع ازاء الخطورة الاجرامية التى يهدده بها اجرام الشواذ : ذلك أن المجرم الشاذ خطر على المجتمع ، وهو لمرضه أخطر من المجرم العادى ، وقد كان ذلك مقتضيا عزله عن المجتمع وقتا أطول مما يعزل خلاله المجرم العادى ، ولكن الظروف المخففة تقود الى عكس ذلك ، اذ تعنى الحكم عليه بعقوبة قصيرة المدة فيقود ذلك الى اطلاق سراحه فى وقت لا يزال فيه خطرا على المجتمع [٣] .

---

(١) Saleilles P. 61, Garraud t. I no. 324 P. 63 et suiv.

(٢) Saleilles P. 78.

(٣) Vienne : Rev. penitentiaire et de dr. Pen 1947 P. 332.
Chronique de defense sociale Rev. de Science crim. 1948 P. 595.

وعلى هذا النحو يؤدى التنظيم القانونى الى نتيجة غير مقبولة : يؤدى الى أنه كلما زادت خطورة المجرم على المجتمع كلما خفت عقوبته ودنا موعد الافراج عنه وتعريض المجتمع لخطورته . ويعيب هذا التنظيم أنه يجهل الأسلوب الصحيح لدرء خطورة المجرم الشاذ ، هذا الأسلوب هو العلاج والتهذيب ، وهو يقتضى وقتا طويلا أو على الأقل غير محدد مقدما ، وهو يقتضى كذلك عناية طبية وتربوية من نوع خاص ، ولكن التشريع الحالى بجعله عقوبة الشاذ قصيرة المدة لا يوفر هذا الوقت ، وبجعله العقوبة عادية لا يوفر هذه العناية . بل ان عيوب هـذا التنظيم تذهب الى ما هو أبعد من ذلك فالمجرم الشاذ يحتاج الى العلاج والرعاية ويضار بالأساليب العقابية العادية التى تنطوى على الحزم والصرامة ، اذ يغلب ألا يتحملها وأن تؤدى الى الزيادة من المرض الذى يعانى منه والى جعل علاجه بعد ذلك عسيرا [١] ، ويعنى ذلك أن هذا التنظيم يزيد من الخطورة الاجرامية التى تنطوى عليها شخصية المجرم الشاذ ويعرض بذلك المجتمع لمزيد من الخطأ [٢] » ....

* * *

ولا ريب أن مواجهة حالات الجنون الجزئى من أدق الأمور لاتصالها بعلوم النفس والاجرام والعقاب الى جانب فلسفة القانون ، وما ينبغى مراعاته فى حلول التشريع الوضعى من اعتبارات عملية . ومع ذلك فان الوصول الى حل معقول يوفق بين الاعتبارات الشائكة الكثيرة ــ بل المتضاربة فى كثير من عناصرها ــ أمر لا يبدو مستحيلا مهما كانت صعوبته .

ولأن حالات الجنون الجزئى تنتقص من حرية اختيار الجانى الى مدى أو الى آخر ، وتتطلب مواجهة علاجية مناسبة بمقدار ما تتطلب مواجهة عقابية ووقائية مناسبة فاننا نرى أنه مما قد يلتئم مع هذه المواجهة المتعددة الجوانب أن ينص

---

(١) Germain : Science perientiaire P. 203 ; Levasseur : Delinquants Anormaux P. 5. Chronique de defense sociale, Rev. de Science crim. 1948 P. 595.
والدكتور حسن المرصفاوى ص ٣٣٦ ، ٣٣٧

(٢) راجع « المجرمون الشواذ » المرجع السابق ص ١١ ــ ١٦

تشريعنا العقابى على استبعاد عقوبتى الاعدام والأشـغال الشاقة وجوبا بالنسبة لهؤلاء الجناة وأن يكتفى بالنسبة لهم بعقوبتين فقط سالبتين للحرية وهما السجن فى الجنايات ، والحبس فى الجنح ، بل قد تكفى بالنسبة لهم عقوبة واحدة سالبة للحرية ازاء الحاجة الى العناية بتصنيفهم .

كما ينبغى أن تنص المحكمة فى حكمها ـ بعد التحقق من حالة المتهم ومن نقص ادراكه للأمور ـ على اخضاعه «لنظام المعاملة الخاصة» . وهذه المعاملة الخاصة ينبغى أن ينظم التشريع أحكامها ، وأن تتضمن اضفاء سلطات واسعة للجهات المشرفة على تنفيذ العقوبات فى تصنيف المحكوم عليهم بها طبقا للاعتبارات التى يشير بها علما العقاب والنفس مع لزومه اخضاعهم لرعاية طبية مناسبة لحالة كل منهم .

أما عن مدة العقوبة فيلزم أن تبينها المحكمة فى حكمها ، وذلك كوسـيلة لارضاء شعور العدالة ، اذ لا ينبغى أن يفوتنا أن هؤلاء المجانين ليسوا مسلوبى الارادة تماما ، وانما ينبغى أن تخول الجهات المشرفة على تنفيذ العقوبة سـلطة تحويل المحكوم عليه من هذا الصنف من « المعاملة الخاصة » الى المعاملة العادية اذا شفى تماما من اختلاله العقلى قبل انتهاء مدة العقوبة . أما اذا لم يشف رغم انتهاء هذه المدة فيكون للجهة المشرفة على تنفيذ العقوبة سلطة تحويله اجبارا الى مصحة عقلية أو نفسية يخضع فيها لرعاية نفسية كاملة بعيدة عن فكرة العقاب الى أن يحصل المريض على الشفاء الكامل .

وبمثل هذا الحل يمكن فى تقديرنا التوفيق بين اعتبـارات العـدالة المجردة واعتبارات الرأفة مع ارتباط هذه الاعتبارات وتلك برغبة علاجهم من جانب ، والاحتراز من خطرهم المحتمل على المجتمع من جانب آخر . ونجاحه يتوقف على حسين تعيين حالات الجنون الجزئى وتمييزها عن حالات الجنون الكامل ، وهذا أمر يرجع فيه الى نظام « الخبرة الاجبارية » أمام المحاكم الجنائية المستندة الى الالمام بحقائق علوم النفس والاجرام والعقاب ....

أما حالات الجنون الكامل فلا تثير نفس صـعوبات حالات الجنون الجزئى ولا تتطلب عند الجزم بتوافرها ـ وبانتفاء المسئولية الجنائية كلية ـ أكثر من أن يحكم بايداع المتهم المجنون فى مصحة عقلية الى أن يتم شفاؤه من مرضه وهذا

الايداع محض تدبير علاجى ووقائى مستقل تماما عن فكرة العقاب التى لا محل لها هنا .

* * *

ويراعى أن نص المـادة ٦٢ يترك للمحكمة تركا كليا حرية تقرير جنون المتهم أو عدم جنونه ، ومدى تأثير هذا الجنون فى مدى ادراكه وفى مدى حريته فى الاختيار وكذلك الشأن بالنسبة لكل مرض عصبى أو نفسى . فان وجدت المحكمة أن هذا أو ذاك يعدم الادراك ـ وبالتالى الاختيار ـ قضت ببراءته . وان وجدت أنه ينتقص منهما قضت عليه بعقوبة مخففة فى نطاق الحدين الأقصى والأدنى ، فاذا وجدت أن ذلك لا يسعفها كان لها أن تطبق عليه نظام الظروف القضائية المخففة (م ١٧ ع) حسبما تقدره من حالته العقلية أو النفسية مسترشدة بآراء الاخصائيين العقليين والنفسيين ، ومراعية أن يكون تخفيف العقاب بالقدر المناسب الذى تقدره هى لنقص الادراك ، وبالتالى للقيود التى كانت تقيد الجانى فى اختيار الطريق الذى سلكه .

هذا وقد ذهب قضاء قديم لمحكمة جنايات مصر الى أن العته الذى نص عليه القانون الموجب للعذر هو الجنون المعروف ، لا ضعف العقل أو اضطرابه فى جزء منه دون غيره ، ولا محل للتفسير اللغوى أو الاصطلاحى مادام لألفاظ القانون معان مقررة معروفة ، ولا اعتبار لأقوال الطب فى ذلك الا بما يطابق القانون ويوافقه[1] .كما قضى بأن الحمق والسفه لا يرفعان التكليف عمن وصف به للفرق العظيم بينه وبين العته[2] .

وذهب قضاء لمحكمة النقض الى أن المصاب بالحالة المرضية المعروفة باسم الشخصية السيكوباتية لايعتبر فى عرف القانون مجنوناً وأن صاحبها ان عد من الناحية العلمية مريضاً مرضاً نفسياً الا أنه لايعتبر فى عرف القانون مصابا بجنون أو عاهة فى العقل مما يصح اعتباره فاقد الشـعور أو الاختيار فى عمله[3] .

---

(١) فى ١٨٩٨/٦/٢٨ مجلة الحقوق س ١٣ ص ١٩٨
(٢) فى ١٨٩٨/١٢/١٤ مجلة القضاء س ٦ ص ٧٦
(٣) نقض ١٩٥٤/٦/٣٠ قواعد النقض جـ ١ رقم ٩ ص ١٧٢ و٦١/١١/٢٨

هذا وقد عاملت محكمة الجنايات المتهم فى هذه القضية الأخيرة بنظام الظروف القضائية المخففة (م ١٧ ع) « لظروف الواقعة فى مجموعها ، وأهمها ما تبين من سوء سلوك المجنى عليها » أى أنها لم تعط للحالة السيكوباتية الا أثرا لا يكاد يذكر فى التخفيف ، بينما اتجه القضاء الى غير ذلك فى حالات أخرى حيث طبق بسبب توافر هذه الحالة وحدها نظام الظروف القضائية المخففة (١) .

كما ذهب حكم لمحكمة النقض الى أن المرض العقلى الذى يوصف بأنه جنون أو عاهة عقلية هو ذلك الذى من شأنه أن يعدم الشعور والادراك ، أما سائر الأمراض والأحوال النفسية التى لا تفقد الشخص شعوره وادراكه فلا تعد سببا لانعدام المسئولية (٢) .

موقف بعض الشرائع الأجنبية

هذا عن موقف التشريع والقضاء فى مصر ، وهو موقف مشوب بالغموض والقصور على ما بيناه ، أما عن موقف الشرائع الأجنبية فهو بوجه عام متفاوت تفاوتا كبيرا . وهى حتى وان صممت على نفى المسئولية الجنائية بالنسبة للمجنون الكلى الا أنها تتعمد تفادى وضع حلول محددة لهذا الامتناع من ناحية أحواله وشروطه . ومن ثم تباينت حلولها فى شأن هذا الموضوع بحسب المدارس الطبية والنفسية التى وجهتها وهى متشعبة ، الى الحد الذى جعل بعضها ينفى عن جريمة المجنون ركنها الأدبى — كما هى الحال فى التشريع المصرى — حين ينفى بعضها الآخر ركنها المادى — كما هى الحال فى التشريع الألمانى — حيث يرى الرأى السائد أن جريمة المجنون لا تعد « عملا جنائيا » لأن الارادة الحرة لم تتعلق به .

بل ان حالات امتناع المسئولية وشروطها أمر مختلف عليه بين الشرائع بقدر اختلافها فى فهم معنى الجنون ، وبقدر مدى اعترافها بأثر الأمراض النفسية بوجه خاص فى الشعور وفى الاختيار اذا كان ثمة اعتراف صريح فيها وهو أمر نادر .

(١) مثل حكم محكمة جنايات القاهرة الصادر فى سنة ١٩٤٨ فى قضية مقتل المرحوم أمين عثمان (راجع الدكتور أكرم نشأت المرجع السابق ص ٢٠٦ ، ٢٠٧) .
(٢) نقض ١٩٦٣/٣/٢٦ أحكام النقض س ١٤ رقم ٥٢ ص ٢٥٤

ويعتبر التشريع الانجليزى من أكثر الشرائع تشددا مع الجانى بالنسبة لهذه الأمراض الأخيرة . فهو لا يعترف بامتناع المسئولية الا عند الجنون المطبق أو ما فى حكمه فحسب ، وذلك عملا بقانون يرجع الى سنة ١٨٤٣ يسمى قانون ماكناتن Mc Naghten's Law يقضى بأن « الدفع بعدم المسئولية للجنون لا يكون مقبولا الا اذا ثبت بوضوح أن المتهم كان وقت مقارفة الجريمة مصابا بسبب مرض فى العقل بنقص فى الادراك والتمييز بحيث لا يستطيع معرفة طبيعة العمل الذى اقترفه ولا كنهه . أو اذا كان يعرف ذلك فانه لم يكن يعرف أنه خطأ [1] » .

وقانون ماكناتن لا يفسح مجالا يذكر لامتناع المسئولية أو لنقصها فى حالة الاضطرابات النفسية المعترف بها ، ومن ذلك مثلا الظواهر العصبية القهرية compulsions التى يطلق عليها عادة وصف الدوافع القهرية impulsions irresestibles التى تنشأ عن الأمراض النفسية التسلطية. ومنها أيضا السرقة المرضية cleptomanie ونزعة الحريق المرضى Pyro-manie ونزعة العـرض المرضى exhibitionnsime والانحرافات الجنسية وهى قد تدفع الى ارتكاب جرائم شتى .

لكن ذلك لا ينفى أن بعض المحاكم فى بريطانيا وفى الولايات المتحدة الأمريكية اتجهت فى بعض أحكامها الحديثة الى الاعتراف بأن بعض الأمراض النفسية كالشخصية السيكوباتية ــ كما سبق أن ذكرنا ــ وكالهستيريا لها أثرها فى تخفيف المسئولية الجنائية . ويحاول علماء التحليل النفسى بوجه عام دفع هذا التأثير قدما الى الأمام ايمانا منهم ــ وربما على أساس من الصواب ــ بأن العدالة لا تستقيم تماما الا بالتسليم بدور يتفاوت فى مداه لبعض الأمراض النفسية فى حرية الاختيار وبالتالى فى توجيه السلوك الاجرامى . ويعتقد بعضهم بأن التحليل النفسى لبعض الجناة قد يكون أجدى لهم وللمجتمع من العقوبة .

(١) كان الشخص الذى سمى هذا القانون باسمه فريسة هذيان جعله يعتقد أنه ضحية للاضطهاد فحاول قتل سير روبرت بيل الذى اعتبره مسئولا عن اضطهاده لكنه اخطأه وقتل سكرتيره . وقد وضع هذا القانون بعد تبرئة القاتل المجنون وما اثارته التبرئة من موجة استياء أدت الى مناقشات فى مجلس اللوردات اشترك فيها بعض القضاة وانتهت بوضع هذا القانون الذى ينظر اليه الآن على أنه لا يمثل الاتجاهات العصرية المتقدمة فى المسئولية الجنائية بمقدار اتصالها بالأمراض النفسية والعاهات العقلية .

وفى هذا المعنى يقول العلامة النفسانى شتيكل Stekel : « ان قاضى المستقبل لا يستطيع ان يؤدى واجبه على الوجه الأكمل الا اذا أصبح محللا نفسيا [1] » .
كما يقول الأستاذان فرانز ألكساندر F. Alexander وهو جو ستوب H. Staub ان «مهمة القضاء فى نشر العدالة دون الاعتماد على علم النفس ضرب من المحال [2]» ويقول الأستاذ المستشار محمد فتحى « ان الاجرام ظاهرة مرضية تخضع للعلاج بالوسائل العلمية فى كثير من الأحيان أكثر من خضوعها لمجرد العقاب [3] » .

ويقول نفس المؤلف أيضا عن الأمراض النفسية وأثرها فى المسئولية الجنائية : « تنص المادة ٦٢ ع على أنه لاعقاب على من يكون فاقد الشعور والاختيار فى عمله وقت ارتكاب الفعل ، اما لجنون أو عاهة فى العقل » . فاذا نظر الى هذا النص نظرة سطحية وطبق القانون بشكله وحرفيته ، لا بروحه وحكمته لخرجت الأمراض النفسية اطلاقا من موانع العقاب أو مخففاته لأن القانون لم يتعرض لذكرها صراحة فى الباب المخصص لأسباب الاباحة وموانع العقاب . بل قصر ذلك على حالتين وهما الجنون والعاهة العقلية ، ويكون من نتيجة ذلك أن الشخص الذى يرتكب جريمة خلال نوبة يقظة نومية Somnnumbulic fit يعتبر بحسب التأويل الحرفى للقانون مسئولا عن جريمته لأن هذه الحالة ليست مرضا عقليا ، بل مجرد حالة نفسية مرضية لا تخرج عن كونها نوبة هستيرية من طراز خاص تقوم على الظاهرة المعروفة باسم « انقسام الشخصية أو ازدواجها » . ومصدر

---

(١) فى مؤلفه Technique of Analytical Psychotherapy ص ٤٠١

(٢) فى مؤلفهما The Criminal, The Judge and The Public ص ١٨

(٣) فى مقال له عن « الوسائل العلمية فى معالجة الاجرام » فى « القـانون والاقتصاد » عددا سبتمبر وديسمبر سنة ١٩٥٤ . وراجع أيضا عددى مارس ويونية ١٩٥٦ من نفس المجلة عن « الفحص النفسى فى القضايا الجنائية » كما يقرر أيضا فى مذكرة مؤرخة ١٩٥٧/٥/١٤ بوصفه مقررا للجنة المباحث الجنائية بمجلس ادارة « المركز القومى للبحوث الاجتماعية والجنائية » أن « الأمراض النفسية وخاصة ما يرجع سببها الى ظاهرة الانفصال العقلى mental dissociation أثبت العلم بما لا يدع مجالا للشك أنها فى بعض الحالات قد تؤثر فى ملكتى الشعور والاختيار أثرا لا يقل عن أثر الأمراض العقلية أو عن فعل المخدر ان لم يفقه شدة أحيانا حيث ينعدم الشعور أو تشل الارادة ، بدليل حوادث الانتحار المفاجئة التى ترجع الى عوامل نفسية بحت » .

العــلة فيها هو ما يعانيه المريض فى أعماق عقله الباطن من عقد نفسية مكبوتة شأنه فى ذلك شأن المريض بالهستيريا التحويلية وغيرها من أنواع الأمراض الهستيرية الأخرى .

فاذا ما فرض وعرضت على القضاء جريمة من هذا القبيل فانى لا يخامرنى أدنى شك فى أن القضاء سيجد لها مخرجا للاعفاء من العقاب بتأويل نص القانون تأويلا يتفق مع روحه وحكمته ، ولعل مما يسهل على القضاء مهمته فى هذا المقام هو كون كلمة عقل التى ذكرت فى الفقرة الثانية من المادة ٦٢ انما وردت على اطلاقها دون تحديد أو تعريف لمدلولها فلم يتصد المشرع لذكر أى العقلين يرمى : الظاهر أم الباطن ؟ وللمشرع عذره فى هذا لأن حقيقة النفس البشرية واشتمالها على نوعين من مظاهر التفكير لم تنكشف لرجال العلم بوضوح الا من عهد قريب حينما قامت مدرسة التحليل النفسى بزعامة العلامة سيجموند فرويد تنادى بنظرية العقل الباطن ، وأثر هذا العقل الخطير فى حياتنا الشعورية .

وليس هذا التقسيم بدعة فى طبيعة الانسان فان له نظيرا فى المجموع العصبى الذى يتألف من جهازين أحدهما ارادى والثانى لا ارادى ، كذلك كشف العلم عن أن العقل البشرى ينقسم بدوره الى عقلين أو جهازين للتفكير أحدهما ارادى ويسمى بالعقل الظاهر والثانى لا ارادى ويسمى بالعقل الباطن ، وأن العقل الباطن له أثره الخطير فى حياتنا الشعورية وله أقوى سلطان فى تفكيرنا الظاهرى وفى توجيهنا فى تصرفاتنا وأعمالنا الخارجية ، وقد يبلغ من سلطان العقل الباطن علينا فى بعض حالات المرض النفسى درجة نفقد معها كل قطرة من حرية التصرف أو الاختيار (١) ...

ولما كان المرض النفسى آفة من آفات العقل الباطن ولها أثرها الخطير فى حياتنا الشعورية فلا معنى لحرمان المريض نفسيا من حكم الاعفاء المنصوص عليه فى المــادة ٦٢ اعفاء كليا أو جزئيا تبعا لحالة المرض شدة أو ضعفا ومقدار تأثيره

---

(١) راجع عن العقل الباطن « علم النفس الجنائى علما وعملا » للمستشار محمد فتحى ١٩٤٣ ص ٧٤ ــ ٩٥ ، ١٠٨ وما بعدها ، وما سبق فى ص ١٥٦ ــ ١٥٨ عن هذا الموضوع .

فى ملكة الارادة أو حرية الاختيار ، ومما يلفت النظر فى عبارة القانون التى تضمنت الاعفاء من العقاب قوله « لفقد الشعور أو لفقد الاختيار » ، وهو استدراك حكيم جعل النص ينطبق تمام الانطباق على الحالات النفسية التى يكون فيها المريض مالكا لشعوره ولكنه فاقد الاختيار كما هى الحال فى الجرائم المرضية التى سبق ذكرها[1] » .

* * *

وازاء هذه الاعتبارات كلها نجد أيضا أن النصوص التشريعية قد تفاوتت فيها العبارات التى تشير الى الشذوذ المرضى . « وبعض التشريعات آثرت البساطة فى التعبير : فاشترطت أن يفضى المرض الى نقص فى الادراك وتعنى به التمييز ، أو الارادة وتعنى به حرية الاختيار (المادة ٨٩ من قانون العقوبات الايطالى) . ولكن تشريعات أخرى استعملت تعبيرات مختلفة : فقانون العقوبات الألمانى يشترط نقصان « أهلية ادراك عدم السماح بالفعل أو أهلية التصرف وفقا لهذا الادراك » (م ٥١ فقرة ثانية) وتقترب من هذه الصياغة عبارات الشارع السويسرى (م ١١) ومشروعى ليل وليفا سير (م ٢) .

ولم يكتف قانون الدفاع الاجتماعى البلجيكى بنقصان أهلية المجرم الشاذ ، بل افترض أن المرض قد جعله غير أهل للتحكم فى أفعاله (م ١)[2] . وقد اشترطت أغلب التشريعات أن يكون الانقاص من التمييز أو الاختيار على نحو محسوس ، وهى بذلك تستبعد من نطاق الشذوذ الاجرامى حالات الانقاص اليسير منهما[3] .... » .

واختطت تشريعات أخرى خطة مختلفة عندما نصت على أثر المرض العقلى فى المسئولية « فلم تجعله منصرفا الى المرض فى ذاته وانما جعلته منصرفا الى تأثير

---

(١) عن مقال له بعنوان « الشخصية الهستيرية وأثرها فى المسئولية الجنائية » . مجلة « القانون والاقتصاد » عدد يونيه ١٩٥٩ (عدد ٢ سنة ٢٩) ص ٢٩٠ — ٢٩٢

(٢) incapable du contrôle de ses actions.

(٣) عن كتاب « المجرمون الشواذ » للدكتور محمود نجيب حسنى ١٩٦٤ ص ٥٥

المرض على القيمة القانونية للارادة ، فاشترطت أن يفضى على نحو محسوس الى الانقاص من التميز أو حرية الاختيار : فالمادة ٥١ من قانون العقوبات الألمانى اشترطت كون الأهلية لادراك عدم سماح القانون بالفعل أو للملاءمة بين هذا الادراك والسلوك قد أنقصت على نحو محسوس[1] تتيجة للحالة المرضية . وتطلبت المادة ٨٩ من قانون العقوبات الايطالى فى المرض أن يفضى الى حالة عقلية تنقص على نحو ملحوظ[2] من أهلية الادراك أو الارادة » . واشترطت المادة ٣٦ من قانون العقوبات اليونانى فى الانقاص من المسئولية أن يكون أساسيا[3] . وعلى الرغم من أن قانون العقوبات السويسرى لم يتطلب فى النقص الذى يصيب الملكات الذهنية أن يكون خطيرا فان القضاء السويسرى قد استقر على تطلب الخطورة ...[4] .

المبحث الثالث

موقف المجرمين السكارى

من حرية الإرادة

اختلفت الشرائع فى نظرتها الى مسئولية السكران جنائيا عن تصرفاته ، الا أنه يخرج ــ ابتداء ــ عن دائرة هذا الخلاف ثلاثة فروض :

أولها : حالة السكران بغير اختياره ، كالشخص الذى تناول المسكر وهو لا يعلم حقيقته فلما فقد وعيه ارتكب جريمة ما ، فهو لا يسأل جنائيا باجماع الآراء عن جريمة عمدية . ويسأل عن جريمة غير عمدية اذا ثبت فى حقه صدور رعونة أو خطأ كان أيهما سببا فى تناوله المسكر . ولا يسأل عن أية جريمة اذا انتفى فى حقه أى خطأ أو اهمال ، لأنه حيث لا عمد ولا خطأ فلا مسئولية جنائية ، وعلى ذلك أجمعت الشرائع ، وعليه نصت المادة ٦٢ من تشريعنا .

---

(١) erheblich vermindert.

(٢) scemare grandemente.

(٣) imputabilité essentiellement diminuée.

(٤) انظر المرجع السابق ص ٤٨ ، ٤٩

وثانيها : حالة الشخص الذى تناول المسكر مريدا مختارا ، وعندما فقد وعيه ارتكب جريمة غير عمدية كأن قاد سيارة فقتل انسانا ، فعندئذ يسأل باجماع الآراء أيضا عن جريمة القتل خطأ ، ولا يعفيه سكره من المسئولية ، بل قد يشددها فى بعض الشرائع .

وثالثها : حالة الشخص الذى تناول المسكر مريدا مختارا ، قاصدا من تناوله أن يكتسب قدرا من الشجاعة حتى يتمكن من ارتكاب جريمة معينة فكر فيها ودبرها وهو فى كامل وعيه ، وعندئذ يسأل أيضا باجماع الآراء مسئولية كاملة عن جريمته العمدية ، لتوافر جميع العناصر المطلوبة للمسئولية وقت الاقدام على السكر الاختيارى : من ادراك وحرية اختيار وقصد جنائى .

انما الفرض محل الخلاف هو حالة الانسان الذى قد يقدم على شرب خمر بدافع من ادمان ، أو رغبة طارئة ، أو حب تقليد ، أو حب استطلاع ، فيفقد وعيه وعندما يفقده يصور له سكره أن يرتكب جريمة توصف فى غير حالة السكر بأنها جريمة عمدية ، كأن يقتل انسانا ، أو يضربه ، أو يرتكب جريمة خلقية عن غير ادراك وبالتالى عن غير قصد ... ومصدر الخلاف هنا هو أن مثل هذا الانسان الذى فقد ارادته قد فقد وعيه ، فكيف يحاسب كمن لم يفقدهما . واذا قيل : اذاً يفلت من الحساب ، لكان الرد ميسورا ، وهو كيف يفلت من الحساب من فقد وعيه بارادته عن طريق تعاطى الشراب اختيارا الى حد فقدان الشعور والادراك ؟

ومع التسـليم بوجوب مساءلته جنائيا ، ينبغى البحث عن أساس واقعى لمساءلته غير متعارض مع قاعدة لزوم الادراك والاختيار لكل مسئولية جنائية حسبما استقر عليها الفقه التقليدى ، الذى لا يزال سائدا بصفة أصلية فى الشرائع المختلفة . كما ينبغى تحديد مدى لمساءلته غير متعارض مع قاعدة تناسب العقاب مع جسامة المسئولية .

هذا مع مراعاة أن حالة السكر - على ما يلاحظه الدكتور رمسيس بهنام - « قد تفضى فى ذاتها وبمفردها الى الجريمة أحيانا . غير أنها لا تكون وحدها سببا للجريمة الا فى حالات تعد من جهة عرضية نادرة ، وتكون الجريمة الواقعة فيها من جهة أخرى طفيفة الجسامة لا تكشف عن خطورة . وانما يظهر أثر الخمر على

الأخص حين يكشف عن ميل اجرامى كامن أصلا فى تكوين المخمور . ففى حالة وجود هذا الميل الاجرامى يكفى قدر بسيط من الخمر فى سبيل ارتكاب جريمة شنيعة على جانب كبير من الخطورة . ودلت التجارب على أن المجرم العائد فى جرائم العنف والدم يكفى أن يتعاطى كمية خفيفة من الخمر كى يصبح متعسفا متحفزا للاعتداء أمام أهون الأسباب ، بل ملتمسا للشجار سببا حيث ينتفى أى داع له ، وقد يرتكب عندئذ أبشع الجرائم فى حق السلطة العامة أو فى حق الافراد ويشعر أحيانا بتلذذ كبير فى رؤية مشاهد الدماء .

ذلك لأنه من المعلوم أن الخمر يضاعف الرغبة فى الجريمة حين تتولد فى النفس، ويبدد المخاوف الحائلة دون تنفيذها كالخشية من العقاب . أى أنه يساعد على انعقاد العزم وتغليب الدافع الى الجريمة على المانع منها ، لا فى جرائم الأشخاص فحسب بل كذلك فى جرائم الأموال . فكثير من اللصوص والنشالين والنصابين يتعاطى الخمر عن قصد قبل أن يرتكب جريمته حتى تواتيه القدرة على أن يعزم ويصمم عليها ، وحتى تتوافر لديه حالة من الهدوء والطمأنينة تمكنه من احكام واجادة تنفيذها وتجعله أكثر شجاعة واقداما ...

ومن هذا يتضح أن أشد أنواع الأفراد خطورة على المجتمع ، ذلك النوع الذى يجمع بين الميل الاجرامى والميل الى تعاطى الخمر ، فيقبل باستمرار على تناول الخمر ويتيقظ فيه تبعا لذلك بدون انقطاع ميله الى الجريمة أيضا . وهكذا تصدر عنه سلسلة متصلة من الجرائم لا تقف عند حد الا اذا أسعف بعلاج ناجع يتناول فى الوقت ذاته كلا من ميله الى الجريمة وميله الى الخمر .

وأخيرا فان ادمان تعاطى الخمر بكثرة وافراط قد يفضى أحيانا الى الجنون وعندئذ اما أن يكون السكير ذا ميل اجرامى سابق فيزيد جنونه من حدة هذا الميل ويضاعف خطورته ، اما ألا يكون لديه من الأصل ميل الى الجريمة فيصبح جنونه مصدرا لها[1] » ...

---

(١) عن مؤلفه « محاضرات فى علم الاجرام » ١٩٦٠ — ١٩٦١ ص ٧٩ — ٨١

وقد سكت أغلب الشرائع عن معالجة موضوع السكران سكرا اختياريا اذا ارتكب جريمة عمدية . والسائد فيها بوجه عام هو أن السكران باختياره يسأل عن الجريمة العمدية اذا ثبت أنه سكر خصيصا لارتكاب جريمته ، ويسأل عن جريمة غير عمدية اذا ثبت أنه لم يسكر خصيصا لارتكاب جريمة ما ، بل سكر لمجرد السكر ، كما هي الحال العادية . ومن هذه البلاد فرنسا والنمسا وبلجيكا وهولندا.

ويجعل التشريع الروسى من السكر ظرفا مشددا اذا ثبت أن الجانى كان يقصد ارتكاب جريمة ، ومثله التشريع الايطالى (م ٢/٩٢) . ويقرر التشريع الألمانى عقوبة خاصة للسكر الذى قد تعقبه جريمة ، غير عقوبة هذه الجريمة نفسها . أى أنه يقرر للسكران مسئولية خاصة مستقلة عن مسئولية غير السكران لا يثار فيها بحث توافر العمد أو انتفائه .

والسكر فى القانون الانجليزى لا ينفى مسئولية الجانى ، الا اذا كان قد تعاطى المسكر قهرا عنه أو على غير علم منه . وينفى مسئوليته ولو تعاطاه اختيارا اذا كان حائلا دون توافر سوء القصد عنده guilty mind وقد يخفف مسئولية الجانى اذا أدى الى خطأ فى الواقع mistake of fact كما لو اعتدى السكران على غيره متوهما — بسبب سكره — أنه يريد أن يبادره بالاعتداء عليه .

وقد عالج تشريعنا المصرى السكر والغيبوبة من زاوية واحدة لا تثير ترددا فى الرأى هى زاوية السكر الاضطرارى ، الذى ينجم عن اكراه أو عن جهل ، فنصت المادة ٦٢ على أنه « لا عقاب على من يكون فاقد الشعور أو الاختيار فى وقت ارتكاب الفعل ... لغيبوبة ناشئة عن عقاقير مخدرة أياكان نوعها اذا أخذها قهرا عنه أو على غير علم منه بها » . وهى نفس المادة التى عالجت فقدان الشعور أو الاختيار للجنون أو لعاهة فى العقل . وقد وردت هذه المادة لأول مرة فى تشريع سنة ١٩٠٤ ، دون تشريع سنة ١٨٨٣ . وقد تأثر الشارع فى صياغتها — بوجه خاص — بالمادة ٤٨ من القانون الايطالى القديم و ٨٥ من القانون الهندى ، هذا ولو أن حكمها مسلم به فى الشرائع كافة .

وقد ورد فى تعليقات الحقانية أن حكمها « لا ينحصر فى الغيبوبة المتسببة عن تعاطى المواد الكئولية (السكر) بل ينصرف أيضا الى الغيبوبة الناجمة عن

المواد المخدرة المختلفة مثل الحشيش أو الافيون » . وجلى أنه ينبغى طبقا لهذا النص التمييز بين السكر الاضطرارى والسكر الاختيارى فلكل منهما حكمه الخاص : ــ

حكم السكر الاضطرارى

ويلزم لانطباق المادة ٦٢ هذه أن يكون الجانى قد تناول المادة المسكرة أو المخدرة قهرا عنه ، كما لو دسها له شخص فى طعامه أو شرابه من باب الانتقام أو الدعابة ، أو كما لو تناولها اختيارا ، لكن عن جهل منه بطبيعتها المخدرة أو المسكرة ، بأن أعتقد مثلا أنها شىء شائع مما يأكله الناس أو يشربونه لغير غرض السكر . ويلزم أن يثبت أنه فقدشعوره تماما حتى يعفى من المسئولية تماما ، أما الفقد الجزئى فيصلح سببا لتخفيف العقوبة فى حدود السلطة التقديرية التى علكها القاضى .

ويلاحظ الدكتور رمسيس بهنام على نص المادة ٦٢ أنه غير موفق فى الصياغة : « فهى تتحدث عن شخص فاقد للشعور والاختيار ، وتنسب اليه فى الوقت نفسه أنه ارتكب فعلا . فكيف يتأتى له ارتكاب فعل ما وهو على شعور واختيار معدومين ؟ مثل هذا الشخص الذى يرتكب جريمة رغم أنه بلغ من الثمالة حد فقدان الشعور والاختيار كلية يقول عنه الأستاذ الايطالى بتالينى Battaglini أنه لم يسبق أن رآه فى قفص الاتهام(١) .

والواقع أننا لا نتصور اتيان جريمة فى حالة فقدان تام للشعور والاختيار الا اذا كانت هذه الجريمة قولية فى صورة قذف مثلا ، اذ يمكن أن يتفوه النائم بألفاظ القذف رغم غيبوبته ورغم عدم انصراف ارادته الى التفوه بهذه الألفاظ . ويمكن كذلك أن يتم وقاع جنسى فى حالة فقدان كلى للشعور والاختيار ... فان لم يكن الفعل من قبيل ما تقدم بأن كان ضربا أو جرحا أو قتلا أو سرقة فان اتيانه من انسان ما ولو كان سكرانا يدل فى ذاته ولذاته على أن هذا الانسان كان عند اقتراف الفعل متمتعا ــ رغم سكره ــ بالشعور والاختيار . ومعنى ذلك أن جريمته يتحقق منها لا ركنها المادى وحده وانما ركنها النفسانى كذلك ،

---

(١) Battaligni : Diritto penale parte generale 1940 P. 155.

فتكون فعل السكران جسميا ونفسيا . (ويستوى فى ذلك أن تكون الجريمة عمدية أم غير عمدية كقتل خطأ يرتكبه سائق سكران ... والمفروض أن ذلك النوع من الجريمة الدال على قيام الادراك والاختيار رغم حالة السكر يتوافر فيه الركن المعنوى حتى اذا كان السكر راجعا الى أخذ المسكر قهرا أو بدون علم . ويبدو أن العقاب ينتفى مع ذلك لا لانعدام الركن المعنوى وانما لكون القانون شاء أن يعتبر السكر قهرا أو دون علم سبب اعفاء من عقاب الجريمة الواقعة تحت تأثيره) .

غاية الأمر اذا تبين أن السكر رغم ابقائه على الشعور والاختيار أنقصهما ، وهذا يتوقف على ظروف كل حالة وحساسية كل شخص لمفعول الخمر وهى تختلف باختلاف الأفراد ، يصح أن يعتبر ذلك ظرفا قضائيا مخففا للعقاب ، ما لم يكن القصد من احتساء الخمر هو تيسير ارتكاب الجريمة التى وقعت فيكون ذلك على العكس ظرفا مشددا لا مخففا ..

والواقع أن تأثير الخمر على نفسية محتسيها أمر يتوقف تحديده على الحقائق الواقعية وعلى علم وظائف الأعضاء . ولن يكون حكم القانون الجنائى فى صدد شاربها شديدا اذا لم يدخل فى تقديره تلك الحقائق الواقعية والعلمية[1] » .

☆ ☆ ☆

وهذا الرأى ينبغى أن يجتذب الانتباه فى أكثر من موضع : فمن وجهة أولى لا يبدو أنه فى محله من ناحية ما أسنده من عدم التوفيق فى نص المادة ٦٢ عندما تتحدث عن شخص فاقد للشعور والاختيار وتنسب اليه فى الوقت نفسه أنه ارتكب فعلا . ذلك لأن هذه المادة تتحدث عن الاسناد المادى الى السكران وهذا لاشبهة فيه ، أما الاسناد المعنوى فهو الذى يصح أن يثير أكثر من تساؤل والذى ينفيه النص على أية حال عن السكران الذى يأخذ المسكر قهرا عنه أو على غير علم منه ، وهذه النقطة بالذات ليست محل نزاع من أحد .

ومن وجهة ثانية فان هذا الرأى يسلم بأن السكران يمكنه أن يرتكب جريمة قذف أو جريمة وقاع جنسى فى حالة فقدان كلى للشعور والاختيار وينفى عنه

(١) عن مؤلفه فى « النظرية العامة للقانون الجنائى » ١٩٦٥ ص ٨٢٢–٨٢٤

امكان ارتكاب جريمة ضرب أو جرح أو قتل أو سرقة . وهذه تفرقة تحكمية لا نجد لها مبررا واضحا ، فكثيرا ما حدث فى العمل أن عمد السكران ــ سواء باختياره أم بغير اختياره ــ الى ارتكاب جريمة من هذا النوع أو من ذاك حسبما تصوره له خيالاته وهى لا منطق لها ولا ضابط . بل لا أغالى عندما أقول ان العدد الأكبر من الجرائم التى تسند الى السكارى فاقدى الشعور والاختيار هى من جرائم الاعتداء على الأشخاص ــ أى من جرائم الضرب أو الجرح أو القتل ، بل يلاحظ اكسنر ودى توليو أن بعض السكارى يرتاح الى مشاهدة الدماء ، ولذا يقدم على ارتكاب جرائم العنف بلذة وارتياح(١) .

ومن وجهة ثالثة فان هذا الرأى يقيم قرينة فى غير محلها على أن الانسان عندما يقترف جريمةضرب أو جرح أو قتل أو سرقة يكون متمتعا ــ رغم سكره ــ بالشعور والاختيار ، وذلك مع أن هذه القرينة قائمة على محض افتراض نظرى تدحضه السوابق العملية وحقائق علمى النفس والاجرام التى لا تعترف بمعيار للتمييز بين سكران وآخر الا من ناحية مدى تمتعه بشعوره واختياره ، ومدى خضوعه لتأثير الخمر ، بصرف النظر عن نوع الجريمة التى أقدم على اقترافها .

فهذا النوم أو ذاك لا يصلح للدلالة على تمتع الجانى بالشعور والاختيار أو عدم تمتعه رغم سكره . وبالتالى لا محل للقول فى أية حالة بأن الركن المعنوى متوافر لدى السكران افتراضا فان القانون شاء أن يعتبر السكر قهرا أو دون علم مانعا من موانع المسئولية لا من موانع العقاب . أما السكر الاختيارى فقد تركه لحكم المبادىء العامة فلم يبت فيه برأى ، ولذا ذهب فيه الفقه كل مذهب ، مع أنه بحاجة فى الواقع الى تنظيم تشريعى يوفق بين الاعتبــارات المتعارضة على ما سيرد حالا .

أما ما قرره المؤلف من أن تأثير الخمر فى الاشخاص يختلف باختلاف الافراد ويصح أن يعتبر السكر الاختيارى ظرفا قضائيا مخففا للعقاب ما لم يكن القصد من احتساء الخمر هو تيسير ارتكاب الجريمة التى وقعت فهذا أمر تنفق معه فيه .

---

(١) Exner : Criminologia (Trad. it. 1953) P. 216.
Di Tullio : principi di criminologie clinica (1960) P. 89.
وراجع الدكتور مأمون محمد سلامة المرجع السابق ص ٢٤٨

كما تتفق معه أيضا فيما يقــرره من أن الخمر « توقظ فى نفسية شــاربها غرائزه الأساسية الأصلية وتنوم لديه غرائزه الثانوية الســامية ان كان له من التربية والصقل نصيب . فان لم يكن لنفسه نصيب من التربية أى كان حظها من الغرائز الثانوية السامية معدوما فان انحداره الى الجريمة واقع بدون حاجة الى الخمر ، ويقع من باب أولى اذا احتسى ولو قدرا ضئيلا منها .

أما ان كان نصيب نفسه من الغرائز الثانوية السامية قائما ، وكان فى الوقت ذاته متعادلا مع غرائزه الأساسية الأصلية المتوافرة فى كل انسان ، فان من شأن الخمر أن تيسر انقطاع هذا التعادل بين نوعى الغرائز وأن تسهل بالتالى طغيان الغرائز الأصلية على الغرائز الثانوية المهذبة ، فالمانع من الجريمة سواء أكان هو الخشية من العقاب أو كان الضمير الصالح الناتج من التربية ، يبدأ فى الغوص والاختفاء ، فتطفو على السطح الغرائز الأساسية وتظهر فى الميدان بمفردها بغير ما قناع أو حجاب ، ومن ثم يطغى الدافع الى الجريمة على المانع منها . فالخمر على هذا النحو تبدد البقية الباقية من القوة النفسية الحائلة دون وقوع الجرائم ، ما لم يكن نصيب شاربها من الغرائز الثانوية السامية قويا راسخا فى تكوين شخصيته بحيث لا يخشى أن ينام ولا أن تطغى عليه الغرائز الأصلية حتى مع احتساء الخمر ....[1] » .

هذا وقد تكون الغيبوبة الاضطرارية ناشئة عن تنويم مغناطيسى . ومن المتصور علميا أن يقدم المنوَّم على مقارفة جريمة بايحاء من المنوِّم ، فاذا ثبت أن الأول كان سليب الاختيار تماما ، وأنه قارف جريمته بأمر الثانى وتحت تأثير سيطرته الكلية ، فالثانى هو المسئول عنها دون الأول الذى لم يتعد دوره دور الأداة المنفذة . وهذه هى القاعدة أيضا فى حالة الاكراه المادى اذا ثبت أن المكره كان سليب الارادة عندما قارف جريمته ، فالمسئولية لا تقع على عاتقه ، بل على عاتق من أكرهه على ارتكابها .

---

(١) عن المرجع السابق ص ٨٢٤ ــ ٨٢٥ . وراجع أيضا عن تأثير السكر فى الجريمة والمسئولية الدكتور يسر أنور على والدكتورة آمال عبد الرحيم عثمان « علم الاجرام وعلم العقاب » المرجع السابق ص ٢١٩ ــ ٢٢٤

وفى حالة الغائب والسكران على غير اختياره تقع المسئولية كذلك على عاتق من تسبب فى غيبوبته أو سكره . وتكون مسئولية هذا الأخير عن خطأ غير عمدى اذا انتفى العمد ، وعن جريمة عمدية اذا توافر العمد[1] . أما نفس الغائب فلا يسأل الا اذا تبين أنه قد صدر منه أى خطأ أو عدم احتياط ، كما اذا اندفع فى شرب السائل الذى شربه برعونة وبلا مبرر مقبول ، وبغير أن يتحقق من ماهيته ، وعندئذ فقط قد يسأل بدوره عن خطئه غير العمدى ، وبحسب مدى جسامة نتيجة هذا الخطأ .

حكم السكر الاختيارى

هذا وقد سكت قانوننا عن حكم السكر الاختيارى ، فما الحكم اذا ارتكب السكران باختياره جريمة عمدية كالقتل أو الضرب أو هتك العرض أو الفعل الفاضح العلنى ؟

يذهب جانب قوى من الرأى فى فرنسا الى أن الجانى ينبغى أن يسأل فى هذه الحالة الأخيرة بوصفه مرتكبا جريمة غير عمدية ، وقعت منه عن خطأ ورعونة يتمثلان فى الاندفاع فى تناول المسكر الى الحد الذى أفقده ملكة التمييز والاختيار ولا يمكن أن يسأل عن جريمة عمدية ، لأن القصد الجنائى لا يتوافر أبدا فيمن يفقد وعيه ، فيستحيل عليه الاحاطة بأركان الواقعة الجنائية[2] . وتطبيقا لهذا الرأى اذا كانت الجريمة التى وقعت من السكران باختياره لا يمكن أن تكون الا عمدية ــ كما فى السرقة وهتك العرض فلا يمكن وقوعها قانونا عند توافر مجرد الخطأ أو الاهمال ــ فان السكران ينبغى أن يفلت كلية من المسئولية الجنائية .

الا أن محكمة النقض الفرنسية ذهبت فى عدة أحكام الى القول بمساءلة الجانى فى حالة السكر الاختيارى عن جريمته العمدية مساءلة كاملة ، على أساس

---

(١) ولو أن هذا فرض متعذر تحققه عملا .

(٢) راجع جارو جـ ١ فقرة ٣٣٥ ص ٦٦٤ وفيدال ومانيول جـ ١ فقرة ١٧٣ ص ٣٢٦ ودونديه دى فابر الموجز فقرة ٢٤٣ ص ٩٣ وبوزا فقرة ٢٤١ وستيفانى وليفاسير فقرة ٣١٦ ص ٢٣٩

توافر القصد الاحتمالى عنده ، اذ كان عليه أن يتوقع عند التمادى فى الشراب أنه قد يفقد وعيه ويقترف جريمة ما[1] .

وهذا الحل منتقد من جمهور الشراح الفرنسيين الذى يرى أن أحوال القصد الاحتمالى تعد أقرب الى الخطأ بتبصر أو الاهمال الواعى منها الى العمد . وأن قاعدة التفسير الضيق لنصوص القانون الجنائى تتعارض معه . ثم ان القصد الجنائى الاحتمالى يتطلب لدى الجانى قبولا سابقا للنتيجة المعاقب عليها ، أو بالأقل توقعا لها ، حين قد يبين من ظروف الواقعة أن جريمة السكران لم تكن مقبولة منه ولا متوقعة قبل أن يروح فى غيبوبة السكر . أما بعد اذ راح فى الغيبوبة فليس لديه أى قصد مباشر ولا غير مباشر .

هذا وقد صدر هناك قانون فى ٢٣ أغسطس سنة ١٩٤٠ نص فى مادته الثالثة على أنه لا يجوز تطبيق نظام الظروف القضائية المخففة على السكران ، ولكن هذا القيد سرعان ما ألغى بقانون صادر فى ٢٤ سبتمبر سنة ١٩٤١ ، لأنه اعتبر هناك مفرطا فى القسوة على السكران .

أما فى مصر فان الرأى السائد فقها هو أن السكران سكرا اختياريا يخضع لنفس المسئولية التى يخضع لها غير السكران ، وذلك لأن المادة ٦٢ عندما أخضعت السكر الاضطرارى لحكم خاص أخضعت السكر الاختيارى — بمفهوم المخالفة — للقواعد العامة[2] . هذا وان كان من الشراح من يرى أن الأصح فى هذا الشأن هو أن الجانى لا يسأل فى صورة السكر الاختيارى الا على أساس الاهمال أو عدم الاحتياط ، أسوة بالرأى السائد فى فرنسا ، واستنادا الى نفس أسانيده . ولأن الجانى لا يسأل عن النتائج الاحتمالية لعمله بغير أن يقصدها فعلا الا اذا وجد نص صريح يحمله تبعتها ، ويكون ذلك تبعا لقصد جنائى أصيل[3] .

---

(١) مثلا نقض فرنسى فى ١٨٤٣/٦/١ سيرى ١٨٤٣ — ١ — ٨٤٤ و١٧/١٠/١٨٨٩ النشرة الجنائية رقم ٣١٠ و ١٩٢٢/١/٢٩ سيرى ١٩٢٢ — ١ — ١٨٥

(٢) راجع مثلا الأساتذة جرانمولان جـ ٢ رقم ١١٠٥ وشيرون وعلى بدوى م ٦٢ فقرة ٢٣ والقللى فى المسئولية الجنائية ص ٣٩٥ والموسوعة الجنائية جـ ١ فقرة ٥١

(٣) الدكتور السعيد المرجع السابق ، ص ٤٥٠ ، ٤٥١

واستقرت محكمة النقض عنـــدنا على أن السكران ســـكرا اختياريا يسأل مسئولية كاملة عن جريمته العمدية أو غير العمدية بحسب الأحوال . فهى تقرر فى جميع أحكامها أن القانون يجرى على الســـكران باختياره حكم المدرك التـــام الادراك[1] . مما ينبنى عليه وجوب القول بامكان توافر القصد الجنائى لديه فى الجرائم العمدية ، وتوافر الخطأ والاهمال فى الجرائم غير العمدية .

رأى خاص لمحكمة النقض فى مسئولية السكران عن القتل العمد

وانما ذهبت محكمة النقض مع ذلك الى تخفيف صرامة هذا القضاء فى شأن القتل العمد فذهبت منذ ســـنة ١٩٤٦ الى القول بأن الســـكران متى كان فاقد الشـــعور أو الاختيار فى عمله لا يصح أن يقال عنه انه كانت لديه نية القتل ، وذلك سواء أكان قد أخذ المسكر بعلمه ورضاه ، أم كان قد أخذه قهرا عنه أو على غيرعلم منه مادام المسكر قد أفقده شعوره واختياره . ومثل هذا الشخص لا تصح معاقبته على القتل العمد الا اذا كان قد انتوى القتل ثم أخذ المسكر ليكون مشجعا له على تنفيذ نيته .

« فالمـــادة ٦٢ لا تنطبق على حالة الجرائم التى يجب توافر فيها قصد جنائى خاص لدى المتهم اذ لا يتصور فى هذه الحالة اكتفاء الشارع فى ثبوت هذا القصد باعتبارات وافتراضات قانونية فان القصد الجنائى باعتباره واقعة يجب أن يكون ثبوته بناء على حقيقة الواقع »[2] .

وهذا القضاء من محكمة النقض يبدو ـــ رغم اصرارها عليه ـــ مضطربا مترددا . فهو يقرر فى صدره أن السكران باختياره تجب معاقبته على القتل العمد ، اذا كان انتوى القتل ثم أخذ المسكر ليكون مشجعا له على تنفيذ نيته ، فلا يصح أن تكون الواقعة ـــ فيما عدا هذه الحالة ـــ قتلا عمدا بالنسبة له ، بل فحسب ضربا أفضى

---

(١) راجع مثلا نقض ١٩٤٠/٢/١٢ القواعد الجنائية جـ ٥ رقم ٦٠ ص ٩٩ و ١٩٥٠/٦/١٢ أحكام النقض س ١ رقم ٢٤٦ ص ٧٥٤ و ١٩٥٩/٦/٣٠ س ١٠ رقم ١٦١ ص ٧٤٢

(٢) نقض ١٩٤٦/٥/١٣ القواعد القانونية جـ ٧ رقم ١٥٣ ص ١٤٠ ، وقد تأيد بأحكام أخرى لاحقة منهـــا حكم فى ١٩٥٠/٦/١٢ أحكام النقض س ١ رقم ٢٤٦ ص ٧٥٤ و ١٩٥٩/٦/٣٠ س ١٠ رقم ١٦١ ص ٧٤٢

الى الموت . لكنه يذهب بعد ذلك مباشرة الى أن الشارع لا يكتفى فى شأن السكران باعتبارات وافتراضات قانونية ، لأن القصد الجنائى باعتباره واقعة يجب أن يكون ثبوته بناء على حقيقة الواقع .

وبمفهوم المخالفة من هذه العبارة أنه اذا كان ثبوت القصد الخاص لدى السكران باختياره بناء على حقيقة الواقع فلا مانع من أن تعد الواقعة قتلا عمدا . وقصد القتل يثبت دائما — بالنسبة للسكران وغيره — على حقيقة الواقع لا على الاعتبارات والافتراضات القانونية ، فأى فارق تبقى اذاً بين السكران وغير السكران ؟ .(1)

ثم بقيت مشكلة أخرى قد تثار بمناسبة هذا القضاء ، هى ما حكم مسئولية السكران باختياره اذا ارتكب جريمة سرقة مثلا ، وقيل ان القصد الخاص لا يتصور توافره لدى السكران أصلا ، فهل يفلت من العقاب كلية ؟ .. هذا ما يقول به الفقه السائد فى فرنسا ، اذ لا توجد سرقة باهمال ، ولكن هل يتفق هذا الحل مع الرأى السائد فى بلادنا من أن السكران باختياره يسأل بحسب الأصل مسئولية تامة عن جميع الجرائم العمدية ؟ .. والذى تؤدى اليه المادة ٦٢ بمفهوم المخالفة من القاعدة التى قررتها بالنسبة للسكران قهرا عنه أو على غير علم منه ؟ هذه هى المشكلة التى تنتظر حلا تشريعيا لها .

وهذا الحل نسلم بأنه ليس من اليسر فى شيء . فمعاملة السكران — وقد فقد وعيه وبالتالى اختياره — على قدم المساواة مع من لم يفقدهما فيها قسوة قد لايقبلها البعض،ولم تقبلها محكمتنا العليا عندماكيفت جناية القتل التى قد يرتكبها السكران بأنها جرح مفض الى الموت ، وهو تكييف لا يخلو من تعمل كما رأينا ، ومن تحايل على النصوص . كما أن مساءلة السكران — دائما وفى كل حال — على أساس الخطأ غير العمدى — وعلى النحو الذى يراه الفقه الفرنسى السائد — قد لا يخلو من تفريط فى حق الهيئة الاجتماعية . لذا يبدو أنه يحسن تقرير

---

(1) راجع فى تفصيل هذا الموضوع مؤلفنا فى « مبادىء القسم العام من التشريع العقابى » طبعة ثالثة ص ٥٥٢

مسئولية خاصة للسكران باختياره تكون مستقلة فى طبيعتها وعقوبتها عن مسئولية غير السكران[1] .

المبحث الرابع
موقف الأحداث الجانحين
من حرية الارادة

يعد صغر السن الى مرحلة معينة سببا لامتناع المسئولية فى الشرائع جميعها ، كما يعد بعد هذه المرحلة سببا لمسئولية مخففة ، مقتضيا فى غالب الأحايين توقيع تدابير تهذيبية من نوع خاص ، ليست لها وظيفة العقوبة التى توقع على البالغين من الجناة . وتتفاوت الشرائع فى معاملتها للأحداث من ناحية مبدأ المسئولية وتطورها ونوعها ، ومن ناحية أنواع التدابير الواجب اتخاذها ازاءهم .

ففى انجلترا لا مسئولية على الصغير حتى السابعة من عمره . ومن السابعة الى الرابعة عشرة يفترض فيه انتفاء التميز بقرينة يجوز نفيها ، ومن الرابعة عشرة يعامل كالبالغ ، ولكن يرسل الى الاصلاحية بحيث لا تطول اقامته فيها الى ما بعد التاسعة عشرة من عمره . وللمحكمة أن ترسل الحدث من السادسة عشرة الى الحادية والعشرين الى معهد Borstal لمدة لا تقل عن سنة ولا تزيد عن ثلاث ، وذلك بدلا من الحبس . هذا وقد أجاز تشريع صادر فى سنة ١٩٤٨ ارسال الحدث الذى يبلغ الحادية عشرة من عمره والمحتاج الى عقوبة قصيرة المدة وقاسية الى مركز خاص للاعتقال لمدة لا تتجاوز ستة شهور .

وفى ألمانيا لا يسأل الصغير جنائيا حتى الثانية عشرة من عمره ، ومن الثانية عشرة تتوقف مسئوليته على مقدار ما يثبت توافره لديه من التميز الذى

---

(١) كما أنه من الجائز أن ينص التشريع مثلا على النزول بعقوبة السكران درجة واحدة ــ وجوبا ــ أو درجتين متى ثبت أنه كان فاقد الوعى تماما وقت ارتكاب الجريمة مع النص على افتراض العمد عنده افتراضا فى الجرائم العمدية وهذا التخفيف يسرى على الجنايات دون الجنح كما هى القاعدة فى نظام الظروف القضائية المخففة .

يلزمه كيما يتبين ما فى فعله من جريمة . ولا تزيد الاقامة فى المعاهد الاصلاحية عن سن العشرين .

وفى هولندا كان يوجد مقياس لسن التميز الجنائى هو عشرة سنين ألغى فى سنة ١٩٠٥ ، وأصبحت سن الرشد هى الثامنة عشرة . فلا يحكم بأية عقوبة جنائية قبل بلوغها ، ولكن للقاضى الخيار بين بعض تدابير الاصلاح مثل الحكم مع وقف التنفيذ أو الارسال الى الاصلاحية أو الغرامة أو التوبيخ . ويجوز للقاضى أن يأمر باطالة حبس الخطرين الى ما بعد بلوغ سن الرشد ، وللادارة وقف تنفيذ هذا الحكم اذا زالت مبرراته .

وفى سويسرا تقسم الحداثة الى ثلاث مراحل : الأولى الى الرابعة عشرة ، لا توقع فيها أية عقوبة ، بل تدابير تربوية تتوقف على حالة الصغير وسبب جناحه ، والثانية من الرابعة عشرة الى الثامنة عشرة ، وفى هذه المرحلة أيضا لا توقع عقوبة ، بل تدابير تربوية تنفذ فى معاهد غير تلك التى تنفذ فيها تدابير المرحلة السابقة . كما أن القاضى هو الذى يأمر فيها بالتدبير اللازم ، أما المرحلة السابقة فهى تخضع لتقدير جهة الادارة . والمرحلة الثالثة من الثامنة عشرة الى العشرين تخفف فيها العقوبات العادية ، كما يفصل فيها فى المعاملة بين هؤلاء الجناة وبين غيرهم من الكبار .

وفى فرنسا تطورت مسئولية الأحداث كثيرا ، ويحكمها حاليا تشريع صادر فى ٢ فبراير سنة ١٩٤٥ ، وبمقتضى المادة الثانية منه يفترض فى جميع الأحداث الى سن الثامنة عشرة عدم المسئولية الجنائية ، بقرينة لا تقبل اثبات العكس حتى سن الثالثة عشرة ، فلا يحكم على الحدث بعقوبة جنائية مهما كانت جسامة فعله ، لكن يخضع ـ فحسب ـ لأحد تدابير ثلاثة وهى الملاحظة ، أوالمساعدة ، أوالتهذيب surveillance, assistance, education . أما من بعد الثالثة عشرة الى سن الثامنة عشرة فان قرينة عدم المسئولية لا تكون مطلقة ، وفى نفس الوقت لا يجوز الحكم على الحدث الا بأحد التدابير التهذيبية ، الا أن للقاضى سلطة الحكم على الحدث بعقوبة جنائية اذا ظهر أن فى ظروف الجريمة وشخصية الجانى ما يستلزمها .

(م ٢)

والملاحظ هناك أن نسبة الأحداث الذين يحكم عليهم سنويا بالعقوبات الجنائية ، لا بتدابير تهذيبية ، ممن تجاوزوا الثالثة عشرة من عمرهم الى الثامنة عشرة ، تبلغ حوالى عشر المحكوم عليهم بتدابير تهذيبية : أى أن القضاة يفضلون الحكم بهذه الأخيرة دون غيرها فى تسعة أعشار الحالات .

وقد وضع التشريع المصرى بابا خاصا من الكتاب الأول للمجرمين الأحداث نظم فيه ، فى عشر مواد ، القواعد التى تحكم مسئوليتهم الجنائية (م ٦٤ — ٧٣) . والمستفاد منها أنه ينبغى التمييز بين أربع مراحل :

الأولى : الى سن السابعة .

الثانية : الى سن الثانية عشرة .

الثالثة : الى سن الخامسة عشرة .

الرابعة : الى سن السابعة عشرة .

وفى المرحلة الأولى منها تمتنع مسئولية الحدث بتاتا ، أما فى المراحل الباقية فينخضع الحدث لمسئولية مخففة بصورة أو بأخرى .

فالشارع المصرى اذن يعتبر الحدث الى سن السابعة غير مسئول جنائيا ، أما بعد ذلك فتتدرج مسئوليته نحو الشدة من مرحلة الى أخرى حتى يصل الى سن الأهلية الجنائية الكاملة فى السابعة عشرة من عمره . وفى المرحلة الأولى لا يكاد يتباين موقف الشرائع تباينا يذكر ، اذ لا يتصور أن يوجد تشريع يعتبر الحدث خاضعا للمسئولية الجنائية قبل سن السابعة .

فالطفل لا يمكنه أن يميز فى هذه السن بين الصواب والخطأ ناهيك بتمييز الأفعال المعاقب عليها عن الأفعال غير المعاقب عليها . « فان ما يعتبره المجتمع جريمة قد يكون شيئا فى طبيعة الفرد ذاته — كما يقرر الدكتور أحمد محمد خليفة — وان من يلاحظ الصغار يجد بينهم القتال والسرقة بالاكراه وأعمال جنسية مكشوفة لو وقعت من الكبار لعدت جرائم . والطفل

يأتى هذه الأفعال استجابة لنزعاته على علاتها دون مقاومة أو صبر بينما يتعلم كلما تقدم فى طريق النضوج الاجتماعى أن يقاوم هذه النزعات وأن يصبر على تحقيقها . ومن ثم فان السلوك الاجرامى قد يكون أحيانا مشبها بالسلوك الطفلى فى كونه سلوكا فجا ينقصه النضوج .

فالطفل فى البداية مخلوق لا اجتماعى يسعى الى تحقيق مآربه الغريزية بغير اعتبار للعالم المحيط به . وهذا السلوك الطبيعى فى الطفل يعد شاذا بالنسبة للكبار . والتربية هى رفع الطفل من ذلك المستوى الى المستوى الذى يحفل بالحياة الاجتماعية . وبالرغم من أن الوليد يجلب معه أثارا من التجارب المتراكمة لأسلافه فى الحياة الاجتماعية فان هذه المواهب ليست كافية لكى ينسجم مع الجماعة وانما يلزم أن تكتمل هذه المقدرة الأصلية بالتدريب والتثقيف .

فالتربية وسيلة لجلاء واستكمال الامكانيات القائمة وان كان نجاحها رهينا بمدى هذه الامكانيات فى طبيعة الفرد . فليست التربية أو التثقيف الاجتماعى ممكنا دائما ، فانه قد تعوقها عوامل أصيلة بالفرد تعترض نجاحها كالضعف العقلى واعتلال الشخصية الى حد تستعصى معه كل محاولة للتقويم ...

والطفل فى الأشهر الأولى لا يعرف الخطأ من الصواب ، ويحكم على الأشياء على أساس قانون اللذة والألم . فاللذة هى التى تدفعه الى الاقدام والألم هو الذى يدفعه الى الاحجام دون أى اعتبار آخر . ولكن التربية لا تتبع هذه الخطوط وقد ترى أن تحرم الطفل من لذة أو تحمله ألما لكى يكون تصرفه متفقا مع الأصول الاجتماعية ، ومن ثم تلجأ الى استغلال نزعة التقليد والمحاكاة لدى الطفل. الا أن الطفل لا يستجيب الى هذه النزعة دائما فهو ، مثلا ، قد لا يعنى بنظافته ولو ضرب له المثل على ذلك مرارا . ولذلك كان لا بد من أن تقوم علاقة بين الطفل وأمه أو الطفل وأبيه تؤهله وتشجعه على قبول تعاليمهما ، هذه العلاقة هى الحب والذى ينشق منه حرص الطفل على ارضاء أمه بالاستماع الى تعاليمها احتفاظا بحبها .....

حتى اذا بلغ الطفل الخامسة لم يعد ما يدفعه الى الطاعة هو الحب فحسب بل نوع من الاندماج مع الوالد من الجنس نفسه هدفه الرغبة فى التشبه به (١) . فاذا جاءت المراهقة ظهرت نزعة الطفل الى التحلل من سلطان الوالدين . ونتيجة هذه الفترة هل هى توطيد احترام السلطان فى نفس الفرد أو توريثه الشعور بالظلم والاضطهاد والثورة على السلطان ، تعتمد على شخصية الوالدين وحكمتهما ومدى تفهمهما لنفسية الطفل .

والروادع والأوامر والتعاليم التى تتكون منها التربية تثير فى نفس الطفل نزاعا ينتهى اما بقبولها وتمثلها فى نفسه بالتدريج حتى تصبح شيئا نابعا من الداخل internalisation ، واما برفضها وعدم الاعتداد بها . والواقع أن قبول أو رفض هذه التعاليم يعتمد الى حد كبير على الجو الوجدانى المحيط بالتربية ، اذ المهم أن يرضى الطفل بهذه التعاليم لا أن يمتثل بها صاغرا من خوف أو حرج . وهذا يستدعى أن لا تلقى الأوامر باردة أو صارمة بل فى قالب من العاطفة يغرى الطفل بقبولها ومن ثم فلا غنى للتربية عن الجو الوجدانى الذى يقوم بدور « تشحيم » الروادع والأوامر التربوية .... »

ثم يضيف المؤلف قائلا « وكلما كان الطفل قادرا وحرا فى توجيه طاقته الحيوية كانت شخصيته الظاهرة Persona أقرب الى حقيقته . وكلما كان حرا وآمنا فى التعبير عن نفسه ، كان أقل احتياجا الى اخفاء نفسه بقناع من شخصية زائفة لا تمثل الواقع .

والواقع أن الخوف من العقاب والخوف من فقدان الحب ــ وهو فى ذاته عقاب ــ هما عاملا التربية ، ويظلان بالنسبة للكبار فيما بعد المنظمين الرئيسيين لحركة النزعات (٢) .

---

(١) فريد لندر « جناح الأحداث فى نظر التحليل النفسى » ص ٤٦ ، ٤٧

(٢) الكزاندر وستاوب « المجرم وقضاته » ص ٢١

وامتزاج الخوف والحب هو ما يولد الاحترام وهو ــ على ما يرى بوفيه Bovet أساس الخلق ، فالشعور الخلقى عند الكبار ناشىء فى بعضه عن مشاعر حب وخوف فى الصغر ازاء الكبار تؤدى الى غرس «الاحترام» الذى يبعث على الطاعة والثقة .

وقد تبين لبرت من أبحاثه أن التربية الخاطئة Defective Discipline هى أهم العوامل البيئية صلة بالجريمة ، وأنها توجد بين المجرمين بنسبة تبلغ خمسة أضعاف نسبة وجودها بين غير المجرمين . ويشمل تعبير « التربية الخاطئة » فى نظر برت أن لا تكون هناك تربية على الاطلاق أو أن تكون متسمة بالعنف والقسوة أو متسمة باللين الشديد والتهاون ، أو ــ وهو فى نظره أسوأ أنواع التربية ــ أن تكون متراوحة بين القسوة والضعف بحيث يجد الطفل أحيانا تسامحا وتغاضيا ، ثم يجد بالنسبة للأمر نفسه أحيانا أخرى غضبا وسخطا مما يورثه الحيرة والعجز عن فهم ما يراد منه[1] . كما تبين من بحوث شلدون واليانور جلوك قيام الصلة بين أسلوب التربية المنزلية ووسائلها من ناحية والسلوك الاجرامى من ناحية أخرى » ....[2]

* * *

ويتحدث الدكتور رمسيس بهنام عن مصادر جناح الأحداث قائلا : «تتكون الشخصية الانسانية من جملة طبقات بعضها فوق بعض منها ما هو راسخ لرجوعه الى الماضى البعيد بل الى ما قبل التاريخ ويراد به الطبقات البدائية المكونة من الغرائز الطبيعية الأصلية ، ومنها ما هو أقل ثباتا ورسوخا لكونه حديثا فى تكوينه، ويراد به الطبقات المكونة من الأفكار والمشاعر السامية الناشئة من التطور والمتسمة بالطابع الخلقى الاجتماعى .

وان خط السير الذى يتخذه النمو العقلى والأدبى للطفل يكاد يمثل مختلف المراحل التى مر بها الجنس البشرى فى تطوره البطىء من أول العصور الى حين

---

(١) Cyril Burt : The Subnormal Mind. London 1944 P. 171.

(٢) عن « مقدمة فى دراسة السلوك الاجرامى » ص ١١٧ ــ ١٢٢

بلوغه عهد الرقى الفكرى والأدبى الذى يتمثل فى سن قواعد معينة للسلوك وفى نشأة القيم الخلقية[1] .

وكثيرا ما تفضى الغرائز الأصلية الدنيا حين تتخذ صورة منحرفة الى ارتكاب أفعال شاذة يكون معنى الشذوذ فيها أنه لا يأتيها الفرد العادى المتوسط من أفراد المجموع الذى وقعت فيه . وهذه ظاهرة ملموسة لا فى العالم البشرى فحسب بل فى عالم الحيوانات كذلك ، فكثيرا ما يرتكب بعض أفراد جنس حيوانى معين أفعال سرقة واغتصاب بل أفعال قتل على أفراد آخرين من نفس الجنس ، مع أن المألوف بين غالبيته العظمى المكونة من الأفراد العاديين فيه أن الكفاح الغريزى فى سبيل البقاء لا يؤدى الى اتيان مثل تلك الأفعال ، ومن ثم يبدو بجلاء شذوذها .

يصدق هذا على الأحداث الصغار من البشر ، فكثيرا ما يرتكب أفراد منهم أفعالا شاذة اما أن تتخذ صورة جرائم منصوص على عقابها فى القانون ، واما صورة أفعال أخرى ان لم تبلغ جسامتها حد الجرائم يمكن مع ذلك أن تسمى « نظائر الجريمة » .

وقد لاحظ بحق العالم الايطالى تانزى Tanzi أن الأطفال يخالجهم غالبا شعور مختلط بالحاجة الى العمل ، وتساورهم رغبة غامضة فى المخاطرة ، ويغلب عليهم هيام شديد باللعب ، وأن الجريمة فى بداية الطريق اليها ليست الا ضربا من اللعب ، بل انها أكثر الألعاب تلهية ، ولكنها اللعب المحرم المحظور ، وان كانت فى

---

(١) يلتئم هذا القول التئاما واضحا مع النظرية المركبة عن العقل The Compound Theory of Mind والتى مقتضاها أن العقل الانسانى مركب من عدة مراحل مندمجة معا . ولهذه النظرية الآن أنصار عديدون من بين علماء العلم الروحى الحديث Psychic Science نذكر منهم بوجه خاص الدكتور تشارلس دانبار بروض Charles Dunbar Broad الأستاذ بكامبريدج فى مؤلفه عن « العقل ومكانه فى الطبيعة » Mind and its Place in Nature (راجع طبعة ١٩٦٨ من ص ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٥١ . وللمزيد راجع « مطول الانسان روح لا جسد » جـ ٢ ص ٢٥٧ — ٢٧٧) .

كما يلتئم نفس هذا النظر مع القول بضرورة التمييز بين الوعيين الأدنى والأسمى ، اللذين يمثلان شطرين متقابلين للعقل الباطن الذى يجىء من ناحية أعماق أبعد كثيرا من الطفولة (مؤلفنا الآنف الاشارة اليه جـ ١ ص ٦٧٠ — ٦٨٤ وراجع أيضا كتاب « الروح والخلود بين العلم والفلسفة » للأستاذ عبد العزيز جادو ١٩٧٠ ص ٨٩ — ٩٣)

مخيلة الصبى من قبيل لعب الكبار بل لعب الأبطال . وليس ذلك الميل الى التوثب والنشاط والحركة استثنائيا بين الأطفال وليس هو بالفاسد ولا بالخطر فى ذاته ولكن منه تنبعث جرائم الأحداث ، حين يسوقون أنفسهم الى قارعة الطريق العام مضطرين الى ذلك أو شبه مضطرين ، بفعل البؤس والحرمان من رقابة الأسرة اذ يشتغل جميع أفرادها خارج البيت ، أو يجتمعون راكدين فى أمكنة ضيقة خانقة يعوزها الهواء ، عندئذ يدفع بالأحداث الى الشوارع حب الاستطلاع ونهم لا يشبع ، يجذبهم الى الرفقاء ويجعل همهم منصبا على ايجاد السبل لتمضية الوقت .

يضاف الى ذلك أن الميل الى التنقل والمخاطرة عندهم يعززه حب التقليد وهو غريزة طبيعية فيهم ، فينشأ بينهم نوع من التضامن يضاعف اقدامهم ، وقد يصل بهم الى تكوين جماعة اجرامية تهدف الى المجازفة للكشف عن كل مجهول ومجابهة كل خطر ، فلكى لا يتحول هذا النشاط الى عادة أو حرفة ، أو يفقد طابعه الظاهرى من البراءة واللاشعورية ليصير نشاطا اجراميا شعوريا ، يتعين التدخل للحد منه فى الوقت المناسب دون تسامح عاطفى أو مغالاة فى اللين يصبح معها من قبيل العبث الصبيانى ما هو فى حقيقته نواة لجريمة الغد ان لم يكن قد أصبح بالفعل جريمة »[(١)] .

ويتحدث المؤلف عن أهم العوامل المسئولة عن جناح الأحداث قائلا : « ان أول هذه العوامل تفكك الأسرة . فقد دلت الاحصاءات فى جميع الدول على نسبة تتراوح بين ٦٠٪ ، ٨٠٪ من المجرمين الأحداث تشمل من لا تحصنه فيهم أسرة متماسكة ، لنزاع بين الوالدين ، أو لطلاق ، أو انفصال ... » .

ثم يتحدث عن سبيل اصلاح الصبى اليائس من دنيا الناس والمنغمس فى طريق الاجرام قائلا ان من يعتقد أن هذا السبيل يكون بتشديد وطأة الأوامر والنواهى الخلقية ومضاعفة الجزاء التأديبى على مخالفتها يخطىء : « فانتهاج هذا السبيل قد يؤدى الى تفاقم الداء بدلا من علاجه . ذلك لأن الشاعر بالحرمان من الحب اذا أصاب عنفا من ذات المصدر الذى يعزى اليه هذا الحرمان لا يفعل

---

(١) عن مؤلفه فى « علم الاجرام » ١٩٦٠ – ١٩٦١ جـ ١ ص ٢٠٠ – ٢٠٢

هذا العنف لديه سوى أن يوطد ويؤكد شعوره بأنه غير محبوب ، وهكذا يأتى العنف بعكس المقصود منه ويضاعف حدة الاحساس بالحرمان من الحب ، ويزيد الصبى امعانا فى طريق الانحراف . فليس الأمر عصيانا خلقيا يتطلب جزاء وانما هو معضلة انسانية تتطلب حلا . ومن العبث أن يولد العنف رقة أو يجنى من الكره حب ، والنفس قد جبلت على بغض من يؤلمها ولو كان هذا الأمر لخير ، لا سيما واذا كانت قاصرة عن ادراك وجه الخير فيه . وهكذا يتجلى مدى الصعوبة فى تربية الأحداث ، وكيف أن هذه التربية مشكلة ليس من الهين حلها تتطلب فى المربين عامة وفى الوالدين على وجه خاص ، ان كان لهما أو لأحدهما وجود ، دراية وفنا وكثيرا ما يكونان مختلفين ...

ويستفاد من احصاء أجرته بفرنسا فى أكتوبر ١٩٥٠ احدى مؤسسات الأحداث Institut public d'éducation surveillée أنه بين ثمانمائة من الأحداث المجرمين وجد أكثر من خمسمائة تبين أنهم لم يتلقوا أى نوع من أنواع التعليم . فمما لا شك فيه ، أن الصبى الذى يشب غير مزود بتعليم يكفل له العيش بأى طريق من طرق الارتزاق ، يحس عاجلا أو آجلا بعدم الثقة فى الحاضر وفى المستقبل ، ويستولى عليه ذلك اليأس من دنيا الناس الذى يجعل خروجه على نظامهم أمرا متوقعا ، اذ لا يجد مناصا من أن يباشر نشاطه ويثبت وجوده بطريق منحرف وقد تعذر أن يسلك فى سبيل ذلك طريقا طبيعيا » .(١)

أساس امتناع مسئولية الحدث أو تخفيفها

وهذه الحقائق الاجتماعية والنفسية عن جناح الأحداث لا نريد أن نسترسل فيها طويلا هنا لأنها أوثق صلة بدراسات علمى الاجرام والنفس منها بفلسفة القانون . وانما سقنا منها هنا هذا القدر كتمهيد لمحاولة معالجة الأساس الفلسفى لامتناع مسئولية الأحداث أو تخفيفها بحسب الأحوال ، وبصرف النظر عن سن الامتناع أو مدى التخفيف وصوره . فهل هذا الأساس ينبغى أن يكون مستمدا من مدى تمتع الحدث بالادراك أم من مدى تمتعه بحرية الاختيار ؟ .

(١) عن المرجع السابق ص ٢٨٠ ، ٢٨٥ ، ٢٨٨ — ٢٨٩

يبدو أن هذا الأساس مرتبط بمدى نمو الادراك ، أو بالأدق نقصان الادراك الى مدى يتفاوت بحسب سن الحدث . أما توافر الارادة حتى فى سنى الطفولة الأولى فهو حقيقة نفسية واضحة كل الوضوح . فالطفل منذ ساعة ولادته تظهر له ارادة ذاتية بصورة ما ، فهو يحب ويكره ، ويرضى ويغضب ، ويستسلم ويقاوم . وهو قد يملك بالنسبة الى سنه من قوة الارادة مثل ما يملك الانسان البالغ ، حتى وان كانت وسائل التعبير عن هذه الارادة مقيدة لديه بقدرته المحدودة جدا على التفكير وعلى الحركة .

بل ان صلابة ارادة الحدث بالنسبة الى سنه قد تتجاوز أحيانا صلابة ارادة الانسان البالغ بالنسبة الى سنه . وذلك لا يستغرب اذا راعينا أن صلابة الارادة تسير بطبيعتها فى اتجاه عكسى مع نمو الادراك ، وأنها تمثل أمرا آخرا غير قدرة هذه الارادة على العمل فى الاتجاه الصحيح وهو ما يتوقف على مدى فهم نواميس الحياة الناجحة وعلى قدرة الاتساق معها اتساقا صحيحا . وهذا كله يتوقف على نمو الادراك ويسير فى اتجاه طردى معه ، كما يسير فى اتجاه طردى مع سلامة الفطرة ونقاء الوجدان ، وهو ما يستوى فيه الحدث مع غير الحدث .

أما الأمر الواضح فى الحدث فهو أن ادراكه للأمور لم يستقر بعد الاستقرار الكافى الذى يجعله يميز بين الخير والشر وبين الخطأ والصواب ، ناهيك بأحكام التشريع الوضعى ، ومدى المامه بها . ومادام أن الادراك يقع فى الأساس من الاسناد المعنوى فى المسئولية الجنائية الى جانب حرية الاختيار فان انتفاء الادراك يكفى لتقرير انتفاء هذه المسئولية ، ونقصان الادراك يكفى لتقرير نقصانها .

وفى ذلك من الطبيعى أن تتباين الحلول الوضعية وان كانت أوجه التباين لا ينبغى أن تصل الى الحد الذى يمكن أن تصل اليه عند مواجهة مشكلات الجناة الذين يتمتعون بكامل ادراكهم واختيارهم . واذا قيل ان الحدث لا يملك أى قدر من حرية الاختيار فان هذا القول نفسه قيل بالنسبة لغير الحدث ، وقد أكده بعض أقطاب المدرسة الوضعية الايطالية على ما عرضنا له فيما سبق ، كما أكده بالنسبة لغير الأحداث بوجه عام — وحتى خارج اطار المسئولية الوضعية — بعض الفلاسفة من أنصار مذاهب الضرورة والحتمية .

على أنه مما قد يميز الحدث عن البالغ فى هذا الشأن هو أن دور الوسط العائلى والبيئة والعوامل الاجتماعية يبدو أقوى أثرا فى سلوك الحدث منه فى سلوك غيره . كما أن العوامل الوراثية قد يظهر أثرها فى سن الحداثة أكثر ما قد يظهر فى سن الأهلية الكاملة ، وذلك بسبب عدم نمو ملكة الادراك أو التميز عند الحدث الى مدى نموها عند البالغ ، هـذه الملكة التى تتضمن من عناصر التخيير ما قد يقيم التوازن المطلوب مع عناصر التسـيير المستمدة من ظروف لزمان والمكان ، والعوامل الوراثية والاجتماعية أيضا . والحدث يغلب عليه أيضا طابع التقليد فى تصرفاته وهو من هذه الناحية قد يشبه الانسان البالغ خصوصا اذا كان ناقص الادراك أو التميز ، وهذا كله يتحكم فى سلوك الحدث الى حد يكون أوضح غالبا مما هو عند البالغ .

ومن الطبيعى أيضا أن يتحكم فى سلوك الحدث دور الغرائز الى حد قد يكون أوضح مما هو عند الانسان البالغ ، لأنه من المعروف أنه كلما تقدم دور الادراك فى توجيه حرية الاختيار كلما تراجع الى الوراء دور الغرائز . وكلما نمت العاطفة كلما كان نموها على حساب الانفعالات الغريزية البدائية التى قد تتحكم فى هذه الحرية الى حد بعيد . والطفل يولد بغرائزه مكتملة ، لكن دور هذه الغرائز يظهر بالتدريج الواحد بعد الآخر . ويلاقى بعض الغرائز اشباعا عاجلا حين قد يتأخر اشباع باقيها الى تاريخ لاحق . فغريزة البحث عن الطعام تظهر منذ اللحظة الأولى وتلاقى اشباعا عاجلا ، ثم تظهر فى السـنين الأولى للحدث رغبة العظمة التى تجعله يريد أن يكون شيئا مذكورا فى الأسرة وفى المجتمع . كما تظهر فيما بعد انفعالات غريزة الاحساس بالمجهول التى قد تجد اشباعا فى العاطفة الدينية بصورة أو بأخرى . ثم تقوى فيما بعد انفعالات الغريزة الجنسية فى دور المراهقة لكن يتأخر اشباعها غالبا بالنسبة الى غيرها من الغرائز .

ولا ريب أن انفعالات هذه الغرائز ــ وغيرها ــ تتحكم فى حرية الاختيار كثيرا ، وتخضع هـذه الحرية لعامل التطـور تحت تأثير ظـروف البيئة ، لأن الانسـان اجتماعى بالفطرة . ولعوامل الميراث تأثير قوى أيضا فى نشاط الغرائز وانفعالاتها الشعورية واللاشعورية . وفى الجملة فان الحدث يشترك فى

هذا كله مع الانسان البـالغ وان تفاوتت فحسب درجة الخضوع لانفعالات الغرائز [1] . وهذا كله يتوقف فى النهاية على مدى نضج العقل أو العاطفة ، وهو الأمر الذى يميز الحدث عن الانسان البالغ ، وهو الذى يرجع اليه فى النهاية امتناع مسئولية الحدث أو نقصانها .

ومتى كان مرجع امتناع المسئولية الجنائية للحدث أو نقصانها هو انعدام الادراك لديه أو نقصانه بحسب الأحوال فان مقتضى ذلك بالضرورة هو أن صلة هذا الموضوع بحرية الاختيار تصبح من نفس نوع صلة حرية الاختيار لدى البالغين بنمو ادراكهم وحسن تمييزهم للأمور . ويمكن بالتالى أن يشملها نفس الاطار الخارجى الذى يشمل موضوع « التسيير والتخيير » من نواحيه الفلسفية العامة ، وهو ما قد يبرر بذاته الاكتفاء بالقدر الحالى من بيان موقف النظر العقابى من مسئولية الأحداث الجانحين ، هذا الموقف الذى لا يلزمنا بذاته ، بل بمقدار اتصاله فحسب بالجانب الفلسفى لهذا الأصل العام الذى هو موضوع الدراسة الحالية .

---

(١) ويعطى سيجموند فرويد S. Freud قيمة خاصـة للغريزة الجنسية والرغبـة فى العظمة فيقول : « ان تصرفات البشر جميعا تصـدر عن هاتين القاعدتين » .

كما يقول فرويد وشتيكل عن الطفل انه فى حياته الأولى بدائى أشبه بالحيوان أو بالانسان فى الغابة تنقصه الحنكة والدراية ، ضعيف التقدير بين عوامل الخير والشر . وهو مبالغ فى حبه وكراهيته يطالب الذين يحيطون به جميعا أن يحبوه وأن يكون موضع عطفهم وخاصة أمه . وهو اذا تغاضى عن حب الناس له فلا يمكن أن يتغاضى عن حب أمه له ــ فاذا اعتقد أنها لا تحبه أو أنها أهملت شأنه أصابته هزة نفسية قد تذهب بأعصابه . كما يقولان ان البعض يعتقد ان الطفل الصغير خال من الميل الجنسى منزه عن الخطايا يعيش مع الملائكة ، وأن حياته الجنسية لا تظهر الا فى سن البلوغ ... مع أن هذا الاعتقاد خاطىء وخال من الصحة ، فالغريزة الجنسية تولد مع الطفولة شأنها شأن كل غريزة أخرى ... فاذا بلغ الطفل الرابعة أو الخامسة انتقلت مناطق الاحساسات الجنسية من الفم ، وفى هذه السن تبدأ الحياة الجنسية فى الظهور فتصبح الأم بمثابة الملهمة لعواطفه المسيرة لارادته . فهى أمامه وسيلة وغاية وحبه لها حب جنسى بحت يقوم على خيالات خصبة من الميول العاطفية ... (راجع « الكبت » ترجمة الأستاذ على السيد حضارة ص ١٥ ــ ٢٦) .

الفصل الثالث

فى توافر حرية الارادة
كقاعدة للأحكام الاجرائية

لا يعتبر الاقرار بتوافر ارادة حرة للانسان ـ وما يرتبط بذلك من صحة الوظيفة الخلقية للعقوبة ـ مبدأ أساسيا فى أحكام التشريع الموضوعى وحده ، بل انه يقع فى الأساس من أحكام التشريع الاجرائى أيضا . وهو فى هذه الأخيرة يبدو واضحا الى المدى الذى قلما يجتذب انتباه الجنائيين ، ولا يكاد يثير لديهم شكا أو اعتراضا مثلما أثارهما فى النطاق الموضوعى .

لكن اذا صح امكان التسليم بصحة مبدأ التسيير المطلق بالنسبة للمتهم فى مرحلة الاعداد لجريمته ، ثم فى مرحلة تنفيذها ، هل يتأتى امكان التسليم بعكس هذا المبدأ بالنسبة لنفس المتهم فى مراحل التحقيق والمحاكمة وتنفيذ العقوبة ؟! .. من الجلى أنه يستحيل فلسفيا القول بذلك والزعم بأن المتهم وهو يقدم على جريمته مسلوب الارادة تماما ينقلب الى انسان حر الارادة بعد ارتكابها ، وينبغى بالتالى أن يعامل على هذا الأساس فى كل مراحل الدعوى .

واذا كانت أخطر الحلول الاجرائية تقام على أساس من الاقرار بتوافر ارادة كافية للجناة فمن المحال أن تقام أخطر الحلول الموضوعية على أساس من انتفاء هذه الارادة نفسها ، والعكس بالعكس أيضا . بل ان التضامن الوثيق الذى ينبغى أن يتحقق بين الفلسفة ـ فى شقيها العام والقانونى ـ ينبغى أن يتحقق بنفس المقدار لسياسة التشريع ـ فى شقيها الموضوعى والاجرائى ـ كما ينبغى أن يتحقق فى سياسة التشريع المدنى والادارى والدستورى ... اذا أريد لسياسة التشريع أن تكون مؤسسة على فلسفة مترابطة ناجحة فى تنظيم نوازع هذه الانسانية فى كافة صور نشاطها المشروع وغير المشروع معا[1] .

وتطبيقات قاعدة الارادة الحرة فى الحلول الاجرائيــة من الخطورة بحيث لا يصح اغفالها بتاتا فى مقام التعرف على أحكام التشريع الوضعى من الجبر

---

(١) راجع أيضا ما سبق فى صفحة ٣٠٥

والاختيار ، وهى فى نفس الوقت من الوضوح بحيث لن تستدعى وقفة طويلة فى شرحها وتأصيلها من هذه الزاوية نفسها .

ولذا سنجتزىء فى الفصل الحالى أهم هذه الحلول فى مرور عابر وبالقدر اللازم فحسب لابراز مدى الترابط القائم بين التشريع الاجرائى فى جملته وبين قاعدة الارادة الحرة وما يرتبط بها من وظيفة خلقية للعقوبة وبصرف النظر عن القيود الطبيعية التى ترد حتما على هذه الارادة .

ومن البداهة بمكان أن قاعدة الارادة الحرة للجناة وقاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة لا يمكن أن تنفصل احداهما عن الأخرى فلسفيا ولا فى أحكام التشريع الوضعى ، فهما مترابطتان أبدا بمقدار ما ينبغى أن يكون هناك من ترابط وثيق بين الأحكام الاجرائية والموضوعية من جانب ، وبينهما وبين مبادىء الفلسفة العامة والقانونية من جانب آخر .

لذا سنراعى فى معالجة موضوعات الفصل الحالى أن نوزعها على مبحثين ناظرين فى كل منهما الى الجانب الأقوى الذى يتمثل فى هذه الحلول التشريعية ، ومع التسليم بعدم امكان الفصل فلسفيا بين هذين الجانبين المتكاملين : وهما قاعدتا الارادة الحرة والوظيفة الخلقية للعقوبة . وفيما يلى هذه الحلول موزعة على مبحثين على النحو الآتى :

المبحث الأول : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة حرية الارادة .
المبحث الثانى : موقف التشريع الاجرائى من قاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة .

المبحث الأول
موقف التشريع الاجرائى
من قاعدة حرية الارادة

تقف الشرائع المختلفة موقفا موحدا فيما يتعلق بدور الارادة الانسانية فى كافة مراحل الدعوى الجنائية . فهى قد توافقت على اعتبار الانسان كائنا مريدا يملك لنفسه حق الاختيار فى مواجهة اجراءات الدعوى . وهذه الحرية تقع فى

الأساس من الأنظمة الاجرائية بوجه عام وبصورة لعلها أوضح مما هى فى الأساس من الأنظمة العقابية ، ومن صور هذا الاقرار بتوافرها ما يلى :

أولا : أن كل أنظمة التحقيق والاحالة والمحاكمة تقوم على أساس من التسليم بأن الانسان حكم مختار بغير انكار لدور الظروف الاجتماعية والعوامل الشخصية التى تتدخل بدور ما فى اختياره . ويستوى فى ذلك المحقق ، مع القاضى ، مع المحلف ، مع الخبير ، مع الشاهد ، مع المجنى عليه ، مع المتهم . ولا يتصور بداهة أن يقام تنظيم لاجراءات الدعوى فى أى جانب من جوانبها على أساس افتراض أن الجهة القائمة على هذا الاجراء يصح أن تكون مسلوبة الارادة لسبب أو لآخر ، بل انه ينبغى ألا يقيدها قيد آخر الا « قيد الشرعية » الذى يفترض توافر هذه الارادة ولا ينفيها ، وهذه أولى المسلمات فى أى بنيان تشريعى معاصر .

ولقد انتهى عهد محاكمة الجمادات ، والحيوانات ، والأطفال الصغار ، والمجانين ، وهو ما كان معروفا فى قوانين حمورابى ، وعند المصريين القدامى ، وفى القوانين الرومانية ، واليونانية القديمة . بل لقد ظلت دول كثيرة تحاكم الحيوانات والمجانين حتى منتصف القرن الثامن عشر[1] . وكل ذلك قبل أن يدخل العنصر النفسى الذاتى ضمن عناصر المسئولية ، وقبل أن ترتبط المسئولية الجنائية بمبدأ حرية الارادة .

ولقد انتهى أيضا عهد المحاكمات الآلية مثل تلك الطريقة التى أدخلها وليام الفاتح فى انجلترا وهى طريقة « المحاكمة عن طريق القتال » Trial by battle التى كانت تقتضى أن تعد ساحة للقتال بالرماح بين الطرفين المتخاصمين من الشروق حتى الغروب ويكون المنتصر فى القتال هو البرىء والمهزوم هو المذنب ، مادام أن ارادة الله شاءت هذه النتيجة لا ارادة أحد من البشر ! ... أما فى العصر الحديث فقد انتصر الأسلوب العلمى الفلسفى فى تنظيم الأوضاع الاجتماعية

---

(١) راجع « علم الجريمة » للدكتور حسن شحاته سعفان ١٩٥٥ ص ١٢ ، ٢٤ ـ ٢٦ ويقول المؤلف بأنه لما أتى فرانسوا الأول (١٤٩٤ ـ١٥٤٧) سمح للحيوانات المقدمة للمحاكمة باتخاذ محام يدافع عنها !

للحياة على أساس من التسليم بتوافر حرية اختيار كافية لدى الانسان وهو كائن اجتماعى بفطرته ، وأيضا على أساس من التسليم بالمسئولية كحقيقة اجتماعية موضوعية تمثل مجموع الانفعالات الاجتماعية التى تثيرها الجريمة ، والتى تحمل المجتمع على محاولة مقاومتها بكل الوسائل .

ثانيا : أن من المسلمات الاجرائية أنه كلما كان نظام الضبط القضائى والادارى متين البنيان كلما كان ذلك أدعى الى نجاحه فى مكافحة الجريمة عن طريق ضمان الوصول الى الجانى واخضاعه للعقاب . وهذا الضمان هو نفسه الذى يكفل تحقيق وظيفة الردع العام على نحو أفضل من غيره مادام أن التيقن من توقيع العقاب ــ على ما لاحظه بيكاريا ومنتسكيو وغيرهما ــ أقوى فى هذا الشأن من تشديد العقاب[1] .

وليس من الصواب أن يقال ان احكام نظام الضبط القضائى معناه اطلاق يده فى حرمات الأفراد أو فى حرمة مساكنهم ، أو أن معناه التحامل على المتهمين وتجريدهم من كافة الضمانات الطبيعية المشروعة . فهذا التجريد ليس سياسة ناجحة للتشريع ، بل يؤدى حتما الى نتائج عكسية فى شأن مكافحة الجريمة عندما يختلط البرىء مع المسىء وتنهار الثقة فى جلال القضاء وصدق أحكامه ، مع أن هذه الثقة هى أقوى ضمانات الوصول الى الحقيقة وأقوى عوامل نجاح التشريع العقابى فى مكافحة الجريمة .

وكلما كانت ضمانات الوصول الى الحقيقة أوفر كلما كانت أوفر فرص نجاح التشريع ، وكلما كان ذلك أدعى الى ازدهار الحريات والحضارات . ولعل هذه الناحية بالذات من أكثر النواحى استرعاء لأنظار المؤرخين عند رغبتهم تقدير قيمة أية حضارة تقديرا صحيحا ، وعند رغبة تقدير قيمة الأنظمة القضائية السائدة فيها . وأهم من النصوص النظرية التطبيقات الفعلية ، فعلى التطبيق الفعلى ينبغى أن تقام الأحكام الصادقة على أية حضارة وأى أخلاق تسودها ، وعلى أى تنظيم قضائى وأى نوازع توجهه ....

---

(١) راجع ما سبق فى صفحة ٢٥٧ ، ٢٦٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١

ثالثا : ومن آثار الاقرار بتوافر حرية ارادة كافية لدى المتقاضين أن الشرائع المعاصرة اصطلحت ـ فى عدد كبير منها ـ على أن بمقدور هذه الارادة أن تصحح ولو فى بعض الحالات بطلان اجراء أو آخر من اجراءات التحقيق اذا رضى بهذا الاجراء صراحة صاحب الشأن رضاء صريحا ، أو ضمنيا مستفادا من السكوت عن ابدائه فى الوقت المناسب ، وعندئذ يوصف هذا البطلان بأنه نسبى .

وفى الواقع أن المبدأ الأساسى الذى أخذ به تشريعنا الاجرائى بالنسبة لكافة اجراءات الاستدلال ، والتحقيق الابتدائى ، والتحقيق النهائى بالجلسة هو أن البطلان المترتب على مخالفة قواعدها نسبى لا مطلق . أى يتوقف القضاء به على رغبة صاحب الشأن (راجع المادة ٣٣٣ منه) .

هذا وقد ورد فى المذكرة الايضاحية عن هذه المادة أن البطلان يكون نسبيا اذا كان الاجراء الجوهرى متعلقا بمصلحة المتهم أو باقى الخصوم فلا يقبل الدفع بالبطلان الا بناء على طلب صاحب الشأن . واستنادا الى نسبية بطلان هذه الاجراءات تترتب تلقائيا ثلاث نتائج أساسية مرتبطة كلها وثيق ارتباط بارادة صاحب الشأن وهى :

١ ـ أن الرضاء مقدما بالاجراء الباطل يصحح البطلان .

٢ ـ أنه يجوز التنازل عن الدفع بالبطلان صراحة أوضمنا .

٣ ـ أنه لايقبل التنازل عن الدفع الا من صاحب الشأن .

وهذا الذى يصدق على بطلان اجراءات الاستدلال والتحقيق الابتدائى والتحقيق بالجلسة يصدق أيضا على كل بطلان نسبى أيا كان موضعه من اجراءات الدعوى الجنائية . ويراعى أن القضاء السائد فى بلادنا يأخذ فى شأن مخالفة قواعد الموضوع بنظرية البطلان الجوهرى أو الذاتى ،ومقتضاها القول بالبطلان كلما جاء الاجراء المعيب منطويا بوجه عام على اهدار القواعد الجوهرية وبخاصة ما تعلق منها بضمانات الحرية الشخصية وحقوق الدفاع وبغير حاجة الى نص صريح يقرره[1] ، وذلك لأن البطلان فى الشرائع الحديثة هو الوسيلة العملية اللازمة لتحقيق سلامة العدالة وهيبتها فى جميع مراحل الدعوى .

---

(١) للمزيد راجع مؤلفنا فى « مبادىء الاجراءات الجنائية » طبعة ثامنة ١٩٧٠ ص ٣٦٥ ـ ٣٧٤

رابعا : ونجد أيضا أن من المبادىء المقررة فى كافة الشرائع أن للمتهم حرية كاملة فى الاجابة على أسئلة المحققين أو فى الامتناع عن الاجابة دون أن يترتب على اختياره ضرر به . بل ان عددا من الشرائع الأجنبية يوجب على المحقق تنبيه المتهم عند استجوابه الى حقه فى الامتناع عن الاجابة اذا شاء . ومن ذلك مثلا أن التشريع الانجليزى يتطلب من المحقق أن يوجه الى المتهم قبل البدأ فى استجوابه التحذير الآتى : « هل ترغب فى أن تقول أى شىء فى الاجابة عن التهمة ؟ وأنت غير ملزم بأن تقــول أى شىء الا اذا كنت ترغب فيه ، لكن كل ما تقوله سيدون كتابة ويقدم فى الأدلة » . [1] كما أن هذا التشريع يتطلب استبعاد اعتراف المتهم اذا جاء بعد أن وجه اليه المحقق العبارة الآتية : « الأفضل لك أن تقول الحقيقة بدل أن تكذب » ، وذلك لأن مثل هذه العبارة قد ينطوى على معنى التهديد ، حين يحرص القــانون الانجليزى على أن يجىء الاعتراف حرا وتلقائيا [2] .

هذا وقد أوصى المؤتمر الدولى الســادس لقــانون العقوبات فى روما فى سنة ١٩٥٣ بلزوم اخطار المتهم منذ وضعه فى الحبس الاحتياطى بأن من حقه ألا يجيب على أسئلة المحققين الا فى حضور محاميه . كما أوصى بأن يكون للمتهم حق مقرر فى الاستعانة بمحام عند كل استجواب ، وندب محام لحضور استجواب المتهم الفقير . [3] وتحقيقا لنفس الاعتبارات أوجبت المادة ١٢٤ من تشريعنا الاجرائى عدم جواز استجواب المتهم فى جناية أو مواجهته بغيره من المتهمين أو الشــهود الا بعد دعوة محاميه للحضور ان وجد . كما أوجب فى المادة ١٢٥ السماح للمحامى بالاطلاع على التحقيق فى اليوم السابق على الاستجواب أو المواجهة .

وهذه الأوضاع كلها لا يمكن أن تستقيم فلسفيا الا مع التسليم بأن للمتهم حرية اختيار كافيــة هى التى توجهه نحو رغبة الاجابة أو نحو رغبة الامتنــاع

---

(١) Devlin : Criminal Prosecution in England P. 27-28.

(٢) راجع رسالة الدكتور سامى صادق الملا عن « اعتراف المتهم : دراســة مقارنة » ١٩٦٩ ص ٩٢

(٣) Rev. Internat. Dr. Pen. 1954 P. 215 et 243.

عنها حسبما يمليه عليه تقديره الخاص لمصلحته فى الدفاع ، وسواء أكان محاميه موجودا أم غير موجود .

خامسا : ونفس هذا القول يصدق أيضا على استجواب المحكمة للمتهم فهو لا يكون الا برضائه الصريح أو الضمنى ، وقد نصت على ذلك المادة ٢٧٤ من تشريعنا الاجرائى . ومن البداهة بمكان أن معنى التسليم بأثر الرضاء هو التسليم بالارادة الحرة التى تقع وراء هذا الرضاء وما يترتب على ذلك من نتائج حتمية[١] .

سادسا : كما يصدق نفس هذا القول على اعتراف المتهم ، سـواء أكان الاعتراف نتيجة استجواب صحيح قانونا أم كان صـادرا بدون استجواب . واشتراط الارادة الحرة هنا يؤدى فى جميع الشرائع الى بطلان الاعتراف اذا انتزع عن طريق الغش أو الخديعة . ومن باب أولى اذا انتزع عن طريق الاكراه المادى أو المعنوى ، وأية كانت السلطة التى انتزعت هذا الاعتراف والتى تتحمل بدورها مسئولية ضخمة فى كافة الشرائع .

سابعا : وهناك بعض اتجاهات حديثة فى الاجراءات الجنائية ذات صلة وثيقة بمدى اختيار الجانى وبوجه عام بالجوانب الشخصية للمسئولية الجنائية . ومن هذه الاتجاهات اتجاه « الخبرة الاجبارية » expertise imposée الذى بدأ يدخـل الى بعض الشرائع الأجنبية ، وهو يوجب على القاضى بوجه عام ندب خبير مختص لفحص حالة المتهم ومدى تأثر ارادته بظروفه الاجتماعية والنفسية وبدون توقف ذلك على طلب من أحد ، وذلك أسوة بصور الفحص الاجتماعى والنفسى التى تجرى الآن فى أغلب بلاد العـالم بالنسبة للأحداث الجانحين ، فهذا الاتجاه يميل الى تعميم نفس الفحص على الجناة البالغين .

وقد أخذ بهذا الاتجاه قانون بريجز Briggs Law الذى صـدر فى ولاية مساتشوستس Massachusetts منـذ سـنة ١٩٢١ والذى يوجب اجراء فحص

---

(١) راجع رسالة الدكتور محمد سامى النبراوى عن « اسـتجواب المتهم » ١٩٦٨ ص ٢٦٥ — ٣١١

عقلى لكل شخص متهم بجريمة خطيرة أو سبق الحكم عليه فى جناية سابقة . وصدر قانون فى ولاية كاليفورنيا منذ سنة ١٩٤٧ يوجب فحصا شاملا لشخصية أى متهم فى جناية . كما صدر مثله فى ولايتى ميتشجن Michigan وكولورادو Colorado منذ سنة ١٩٤٩ . ويجرى العمل حاليا على اجراء نفس الفحص فى ولايتى نيويورك ونيوجرسى وفى عدد من الولايات الأخرى .

وفى انجلترا بدأت منذ تشريع سنة ١٩٤٨ Criminal Justice Act جهود قوية لانشاء مراكز مختصة لاستقبال المجرمين الكبار واخضاعهم للملاحظة . وفى الجملة فان جميع البلاد التى تأخذ بنظام الاختبار القضـــائى Probation ترى أن من مستلزماته اجراء فحص ســـابق اجبارى لشخص الجانى قبل محاكمته للتحقق من كافة ظروفه .

وقد وجد نفس هذا الاتجاه تطبيقا هاما له فى التشريع الاتحادى السويسرى الصادر فى ١٥ يونيو سنة ١٩٣٩ والذى يوجب على القاضى « أن يفحص كل ما يتعلق بشخص المتهم » . ومثله تشريع ولاية نيوشـــاتل Neuchâtel الصادر فى سنة ١٩٤٥ والذى يوجب على التحقيق الابتدائى توضيح الظروف الشخصية المؤثرة فى تطبيق القانون الجنائى .

وتأخذ بنفس الاتجاه المادة ٨١ من تقنين الاجراءات الجنائية الفرنسى الجديد الصادر فى سنة ١٩٥٨ وهى تقضى بأن على قاضى التحقيق بنفسه أو بواسطة أحد مأمورى الضبط القضائى أو بواسطة أى شخص يعينه وزير العدل أن يجرى تحقيقا فى شخصيات الجناة وأيضا فى مراكزهم المادية والعائلية والاجتماعية . ومع ذلك فهذا التحقيق اختيارى فى الجنح (أى أنه اجبارى فى الجنايات فقط) .

ويمكن لقاضى التحقيق أن يأمر باجراء فحص طبى ، وأن يعهد الى طبيب بواجب القيام بفحص طبى ــ نفسانى medicopsychologique أو أن يأمر باتخاذ أية اجراءات أخرى مفيدة . واذا كان هذا الفحص قد طلبه المتهم أو الدفاع عنه فلا يمكن رفضه الا بأمر مسبب (قرار ٤ يونية ١٩٦٠) .

والتحقيق فى شخصيات الجناة ، وفى مراكزهم المادية والعائلية والاجتماعية ، موضوعه تقديم عناصر تقدير صحيحة الى السلطات القضائية عن هؤلاء الجناة فيما

يتعلق بأسلوب حياتهم الماضية والحاضرة . وقد استقر الرأى هناك على أن ملف دراسة الشخصية هذا Le dossier de personnalité [1] لا يستهدف البحث عن أدلة ادانة preuves de culpabilité ، بل يرمى فحسب الى حماية المتهم ، أو بالأدق يرمى الى توسيع السلطة التقديرية للمحكمة بما يقدمه من بيانات عن كل الملابسات المحيطة بالجانى والتى لها أثرها بطبيعة الحال فى توجيه سلوكه الاجرامى .

وبمناسبة الفحص النفسى والعقلى للمتهم يثار تساؤل اجرائى هام عن حق المتهم فى الاطلاع على تقرير الفحص الخاص به وفى حضور المناقشات المتعلقة به ، سواء أثناء التحقيق أم فى مرحلة المحاكمة . فهناك من يرى أنه قد يكون من غير الملائم اطلاع المتهم المريض عقليا أو نفسيا على كل ذلك رعاية لحالته ، أسوة بما يجرى الآن بالنسبة للتقارير الخاصة بالأحداث الجانحين ، وانما قد يحسن أن يقتصر الاطلاع هنا ــ وحضور المناقشات المتعلقة بالفحص ــ على محاميه أو على هيئة الدفاع نيابة عنه . وهذا المبدأ سليم من الناحية النفسية العلاجية وان كان يتعثر بمبدأ اجرائى تقليدى وهو حق المتهم فى الاطلاع على كافة أوراق الدعوى ، وفى حضور كافة المناقشات الخاصة به لكفالة حق الدفاع .

وهذا الاتجاه الجديد جدير بالتأييد فى شقيه : سواء فى شقه الخاص بضرورة الخبرة الاجبارية لدراسة شخصية الجانى من جميع جوانبها خصوصا فى القضايا الهامة والتى تشير بذاتها الى توافر ارادة مقيدة أو حالة غير طبيعية : كما فى جرائم الاغتيالات السياسية ، والحريق العمد ، وهتك العرض بالاكراه ، والفعل الفاضح العلنى ونحوها من الجرائم ... ، أم فى شقة الآخر الخاص بعدم اطلاع الجانى على حقيقة حالته اذا تبين من الفحص أن هذا الاطلاع قد يوثر فى استفحال حالته ، ويكتفى عندئذ باطلاع محاميه وبحضوره جميع مناقشات الفحص نيابة عنه ، وينبغى أن يكون المرجع فى ذلك الى تقرير الفحص والى رأى الخبير الفاحص .

---

(١) راجع Marc Ancel 1— La Defense Sociale Nouvelle 1966 P. 248-251.
2— Le procès pénal et l'examen scientifique des delinquants Rev. Science crim. 1961 P. 83 et s
P. J. Doll : Le Dossier de Personnalité J. C. P. 1961 I. 1631

ومما يرتبط أيضا بهذا الموضوع ما قيل من أنه قد يحسن فى بعض الحالات أن يكون قاضى التحقيق الذى أمر باجراء الفحص الفنى عضوا فى هيئة المحكمة التى قد تتولى محاكمة المتهم على أساس أنه يكون أكثر اطلاعا من زملائه على حقيقة شخصية المتهم وظروفه . وهذا الاتجاه الجديد أقل أهمية من سابقه ولكنه مرتبط بالمبدأ الاجرائى التقليدى الذى ساد فى جميع الشرائع عن وجوب الفصل بين سلطتى التحقيق والمحاكمة . هذا ولو أن بعض الشرائع لا تمانع فعلا فى أن يكون القاضى الذى أشرف على تحقيق شخصية المتهم عضوا فى هيئة المحكمة وذلك بالنسبة لقضايا الأحداث لأنها لا تستهدف اجراء محاكمة جنائية بالمعنى المفهوم ، بل فحسب اتخاذ تدابير تقويمية لحماية نفس الحدث المنحرف . وهذه القاعدة أخذ بها تشريع نيوشاتل السويسرى منذ سنة ١٩٤٥ حتى بالنسبة للمتهمين البالغين (مادة ١٩٩/٢) بعد أن أخذ بها بالنسبة للأحداث ، كما أخذت بها المادة ٣٠٤ من قانون تحقيق الجنايات الهولندى (١) .

ثامنا : ومما يرتبط بذلك كله تحديد دور المدافع عن المتهم الذى لا يتمتع بحرية اختيار طبيعية بسبب نقص قواه العقلية أو انعدامها ، فان من الاتجاهات الحديثة فى هذا الشأن — والتى تنسب الى مدرسة « الدفاع الاجتماعى » — أن المدافع ينبغى ألا يكون « مجرد حارس للضمانات القانونية فى الاجراءات ، وانما عليه أن يساهم بمعرفته فى نصيحة المتهم من أجل تطبيق التدبير الأكثر ملاءمة لتأهيله (٢) ، ومثال ذلك التطور ما جاء فى « قانون الدفاع الاجتماعى البلجيكى » لعام ١٩٣٠ ، والذى يجيز لمحامى المتهم الشاذ أن يطلب وضعه تحت الملاحظة ، ولو كان ذلك لا يتمشى مع رغبة المتهم أو بدون رضائه ، مما جعل البعض يعلق على ذلك القانون بأنه وسع من المهمة العادية للمحامى كوكيل يقوم بالدفاع عن المتهم ، وجعل منه نائبا ووصيا قانونيا فى كل مرة يطلب فيها وضع المتهم تحت الملاحظة بدون رضائه (٣) .

---

(١) راجع J. Chazal : Le Juge des Enfants. Pratique judiciaire et action sociale (Paris 1948).

(٢) Gramatica : Principes de Défense Sociale, P. 254.

(٣) Ugeux, Le Rôle de L'Avocat dans Les Nouvelles Procédures de Défense Sociale, Rev. De Dr. Pen. et de Crimin. 1954-1955.

كذلك فان هناك من أضاف من الكتاب بأنه لا بد من حدوث تغيير فى مفهوم الحرية الفردية التقليدى ، التى يعتبر المحامى قائما بالدفاع عنها ، ويقول ذلك الرأى بأنه طالما أن غاية الاجراءات فى تلك النظريات هى التأهيل ، فلا يوجد تعارض بين الحرية الفردية للمنحرف من ناحية ، ومصلحته المطابقة لمصلحة المجتمع فى تأهيله من ناحية أخرى (١) .

كما أن هناك من يرى أنه يجب أن يتلاءم دور المحامى مع المفاهيم الحديثة التى تخفض أهمية الجريمة لدرجة ترى فيها أنها مجرد ظاهرة اجتماعية ، مما ترتب عليه أن صارت عدالة اليوم والغد تجعل من أهدافها التعرف الكامل على شخصية المنحرف ، وعلى حالته الخطرة لكى تطبق عليه التدابير الأكثر ملاءمة ، لا بغرض عقابه وانما سعيا لتأهيله للحياة الاجتماعية ليعود الى حظيرة المجتمع . وبالتالى يجب المام المحامى بالعلوم الانسانية التى تهيئه لأداء ذلك الدور حتى يمكنه أن يشرح للقاضى فى مرافعته لماذا وجد المتهم فى قفص الاتهام ، ويكون فى هذا الشرح أبلغ دفاع (٢) » . (٣)

ولا أريد أن أسترسل هنا طويلا فى عرض هذه الاتجاهات الحديثة التى ينسب أغلبها الى مدرسة « الدفاع الاجتماعى » بالأقل فى جناحها المعتدل الذى لا ينفى توافر حرية الارادة كأساس صالح للمسئولية العقابية ، خصوصا وأن باقى هذه الاتجاهات قد لايتصل بموضوع هذه الحرية الا بصورة غير مباشرة ، ومن ثم يخرج بطبيعة الحال عن دائرة موضوعها .

---

(١) H. Falconetti : Le Rôle de L'Avocat dans Le Procés de Défense Sociale, Rev. Inter. De Crimin. et de Police Tech. 1957, P. 88.

(٢) Stanciu : Une Nouvelle Technique de la Défense. La Plaidoirie Criminologique La Vie Judiciaire, 24-25 Avril 1961, P. 1.

(٣) راجع رسالة الدكتور حسن محمد علوب عن « استعانة المتهم بمحام فى القانون المقارن » ١٩٧٠ ص ٣٥٨ وما ورد فى مؤلفنا عن « المشكلات العملية الهامة فى الاجراءات الجنائية » جـ ٢ ص ٣٩٤ ــ ٣٩٥ عن موقف المحامين من تحقيق جنون المتهم أو نقص قواه العقلية .

المبحث الثانى

موقف التشريع الاجرائى
من قاعدة الوظيفة الخلقية للعقوبة

لا ريب أن الوظيفة الخلقية للعقوبة مرتبطة فى جميع الفلسفات بمبدأ الارادة الحرة للجناة . واذا كانت هذه الارادة الحرة تقع فى الصميم من الأحكام الاجرائية فان الوظيفة الخلقية للعقوبة تقع بدورها فى الصميم من هذه الأحكام وبغير امكان الفصل فلسفيا بين حلول الارادة الحرة وحلول الوظيفة الخلقية للعقوبة . واذا كنت فى المبحث السابق قد سردت بعض الحلول التى يبرز فيها الارتباط الاجرائى بمبدأ حرية الارادة فانه يلزم أن أسرد هنا فى عجالة بعض الحلول التى يبرز فيها الارتباط الاجرائى برغبة تحقيق الوظيفة الخلقية للعقوبة على أقوى وجه ممكن عمليا بحسب سياسة التشريع .

أولا : فلكفالة تحقيق العقوبة لوظيفتها تعنى كافة الشرائع بكفالة عدالة اجراءات الدعوى الجنائية .ومن مقتضيات تحقيق العدالة درء أى خلط بين البرىء والمسىء وتوفير ضمانات جمة لدرء هذا الخلط المحتمل فى اجراءات التحقيق والمحاكمة مهما تباينت الحلول تباينا ضخما .

ولتحقيق هذا الهدف دون غيره ظفرت الانسانية تدريجيا — عن طريق جهود الفلاسفة والمشرعين الحكماء — بأسمى المبادىء التى تسود حاليا سياسات العدالة الجنائية فى جميع الشرائع المتحضرة : ومنها بوجه خاص قاعدة لا عقوبة ولا جريمة بغير نص ، وما يتبعها من التفسير الضيق للنصوص العقابية . ومنها قاعدة براءة المتهم حتى يقوم الدليل الثابت على ادانته ، وما يتبعها من تفسير الشك لمصلحته . ومنها قاعدة قضاء القاضى بمحض اقتناعه ، وما يتبعها من نظام حرية الأدلة . ومنها قرينة الصحة فى الأحكام النهائية وما يتبعها من حجية الشىء المقضى فيه . ومنها قاعدة شخصية المسئولية الجنائية فلا تتعدى الى غير صاحبها ... وغير ذلك

من المبــادىء الأساســية التى لا غنى عنها لتحقيق العــدالة ، والتى كسبتها الانسانية بعد تخبط عريق حافل بأسباب الفشل والضياع (١) .

وهذه المبادىء كلها تقتضى فى القضاء أن يكون عملا خلقيا قبل كل اعتبار آخر . ولا يمكن الفصل بين خلقية المحاكمة وعدالتها اذا أريد للعقوبة أن تكون حقا من أعمال العدالة لا السلطة ، وهذا هو أثمن هدف يصبو اليه أى تشريع حكيم ، وأثمن ما يوفر للقضاء ثقة المتقاضين .

ولأن المحاكمة ينبغى أن تكون خلقية وعادلة نجد أن جميع الشرائع اصطلحت على أن القاضى ينبغى أن يكون مستقلا ومحايدا وبعيدا عن شبهة المصلحة الشخصية ، بحيث أن قضاءه يبطل حتما اذا كان مشوبا بأغلال تقيد حريته أو بمانع يمنعه من تحقيق العدالة على وجهها الصحيح (٢) .

ولذا نجد أن تشريعنا الاجرائى أورد أسبابا كثيرة تمنع القاضى من نظر الدعوى اذا خيف منه عدم الحياد (راجع المــادة ٢٤٧) . كما نجد أن قانون المرافعات أورد بدوره أسبابا أخرى كثيرة تجعل القاضى غير صالح لنظر الدعوى وممنوعا من سماعها حتى ولو لم يرده أحد من الخصوم . وقد أحال التشريع الاجرائى الى نفس هذه الأسباب التى يطلق عليها أسباب التعارض مع وظيفة القضاء Incomptabilité . والحكمة من تقرير هذه وتلك هى درء شبهة تأثر القاضى بصالحه الشخصى أو بصلة خاصة أو برأى له سبق أن أبداه فى الدعوى صيانة لمكانة القضاء وتحقيقا لوظيفته الخلقية .

---

(١) فمثلا من صور هذا التخبط العريق وسائل الاثبات التى كانت تعتمد على تدخل القوة الالهية فيها ، مثل قبض المتهم على عود حديد محمى فى النار ، أو غمس ذراعه فى الماء المغلى ، أو القاء المتهم فى النهر ، أو غيرها من الوسائل الوحشية (راجع فيها « النظرية العامة للاثبات فى التشريع الجنائى » (١٩٦٠) للأستاذ محمد عطية راغب ص ٣ ــ ٥) .

(٢) وقد فطن الفراعنة الى لزوم هذا الحياد التام لاقامة صرح العــدالة . ويذكر المؤرخون فى هذا الشأن ما أمر به تحتمس الثالث (حوالى سنة ١٥٠٠ ق.م) رئيس القضاة « ويكماير » عند تعيينه : « أن اعمل ما يطابق القانون ، ولا تتحيز ، لأن التحيز يغضب الله ، ولا ترفض الانصات الى من يشكو ، فلا تهز له راسك عندما يتحدث . ولا تعاقب احدا قبل أن تسمع كلامه عما ستعاقبه عليه ، وان ما يبعث على غضبى أن تؤذى العــدالة » ، وقد وجد ذلك منقوشــا على قبره . راجع : Wigmore : A Panorama of the Worlds Legal Systems 1928 vol. I P. 16.17.

وهذه الأسباب كلها تعد بمثابة قرائن قاطعة اذا توافر سبب منها بطل الحكم حتى لو ثبت أن القاضى لم يكن متحيزا فى قضائه . أو حتى لو ثبت أنه حكم ضد مايصح أن يكون صالحه الشخصى أو رأيه السابق ، وبغير توقف ذلك على تقديم طلب برده من أحد الخصوم ، لأن المطلوب أولا هو حفظ احترام القضاء وعلو مكانته فى أعين الكافة حتى أثناء اجراءات الدعوى ، وبغير انتظار نتيجة الفصل فيها .

فاذا أضيف الى ذلك كله تقرير نظام خاص لرد القاضى اذا خيف منه التحيز ، وآخر لمخاصمته عند الغدر والتدليس والغش والخطأ المهنى الجسيم[1] لتبين الى أى مدى ينبغى أن يرتبط القضاء بأسمى الاعتبارات الخلقية كشرط لا غنى عنه لتحقيق العدالة التى تقع فى الصميم من وظيفة العقوبة كما تقع وظيفة العقوبة فى الصميم منها .

ثانيا : وتوفيرا للمحاكمة العادلة الخلقية تكفل الشرائع الاجرائية حق الدفاع وتضعه فى أعلى مكان من التقدير . ولا ريب أن الشرائع المعاصرة تدين بالشىء الكثير للقانون الرومانى فى هذا الشأن ، فان هذا القانون « قد سادته كثير من المبادىء الانسانية التى كانت توجه الدولة فى معاملتها للفرد . وكانت كلمة « انسانية »تعنى لديهم كرامة ونبل الشخصية الانسانية والتى تميزها عن كل الموجودات التى على البسيطة ، وتلك القيمة الخاصة بالشخصية الانسانية كانت تتطلب من الفرد ليس فقط تعليم نفسه وتهذيبها فحسب ، ولكن احترام شخصية الآخرين .

وبالتالى فان مفهوم الانسانية لديهم كان يشمل بالاضافة الى التثقيف الذهنى والخلقى الشفقة والطيبة والعطف ، وتقييد الشخص لارادته احتراما للآخرين . وكانت تعنى أن حقوق الفرد لا تستخدم بطريقة مطلقة ودون مراعاة للغير . ومن أثر مفهوم الانسانية هذا على القانون الرومانى أنه تطلب فى الاجراءات الجنائية حماية المتهم ضد سلطات الدولة بكفالة دفاعه ، وبمساهمة أشخاص عاديين فى محاكمته كما تطلبت هذه الانسانية ألا يعذب المتهم والشهود .

---

(١) راجع مؤلفنا فى « مبـــادىء الاجراءات الجنائية » المرجع السابق ص ٥٠٢ ـ ٥١٠ .

فقد كانت المحاكمة تجرى أول الأمر أمام الجمعية الشعبية ، ثم مضى العهد الجمهورى الى أبعد من ذلك فى كفالة هذه المتطلبات باقامة نظام محاكمات المحلفين فى الوقت الذى كانت فيه مفاهيم الانسانية فى قمتها . فقد كان نظام المحاكمة أمام المحلفين اتهاميا تتساوى فيه معاملة المتهم والفرد العادى القائم بالاتهام . فكان الأفراد هم الذين يقدمون البينات ، كما لم يكن يسمح باستجواب المتهم ، وكان الشهود يخضعون لمناقشة الأفراد أو مدافعيهم ، فكان دور المحكمة سلبيا فى ذلك المجال ، اذ لم يكن يسمح لا لرئيس المحاكمة ولا للمحلفين باستجواب المتهم والشهود ، ولو أنه كان يجرى تحديد للوقت الذى تلقى فيه المرافعات سواء بالتشريع أو بواسطة رئيس المحكمة ، الا أن الدفاع كان دائما يمنح وقتا أطول من الاتهام بما يزيد على الثلث . كما أن رئيس المحاكمة والمحلفين لاحساسهم السامى بوجوب أداء العدالة كانوا يصغون دائما فى انتباه لكل تلك المرافعات .. [1] »

ولما كان حق الدفاع وثيق صلة بتحقيق العدالة وهى مرتبطة بخلقية المحاكمة فان هذا الحق نفسه وثيق صلة بنفس المبادىء الخلقية التى ينبغى أن تهيمن على سير العدالة ، بل هو مرتبط أيضا بالمبادىء الطبيعية فى الدفاع الشرعى على حد ما لاحظه الفقيه فستان هيلى F. Helie وذلك لأن « حق الدفاع الشرعى — والذى يبدو فى صورة عمل من أعمال العنف عندما يدفع اعتداء بالعنف — ينقلب الى شرح واثبات عندما ما يرد على هجوم قضائى . وهذه هى ذات القاعدة فى كل نظام واقعى وخلقى . ومن ثم فان للمواطن أن يسمع عندما يكون واقعا تحت وطأة اتهام لم تثبت صحته بعد — ويمكن أن يكون اتهاما ظالما — مادام له أن يدافع عن نفسه باستعمال القوة عندما يقع عليه اعتداء بالقوة » [2]

---

(١) راجع رسالة الدكتور حسن محمد علوب المرجع السابق ص ٣٥ ، ٣٦ وهو يحيل القارىء الى : Fritz Schulz : Principles of Roman Law P. 189.

(٢) وتأصيل حق الدفاع أمام القضاء « بالدفاع الشرعى » محل نظر بالأقل عندما يكون المتهم مذنبا حقيقيا والأصوب — فى تقديرنا — هو تأصيل هـذا الحق برغبة التكافؤ التام بين الأخصام أمام القضاء ، هذا التكافؤ الذى هو ألزم لاظهار وجه الحق من أى اعتبار آخر .

ثم يضيف الفقيه قائلا : « فهذه اذا واحدة من تلك الصيغ الأساسية التى بحسب تعبير قاض كبير تكون محترمة حتى ولو لم ينص عليها أى قانون لأنها لا تمثل نظاما من صنع أى انسان ، بل نظاما ينبع من القانون الطبيعى ، وينبغى على الشرائع الوضعية أن تجعل من موضوعاتها الأساسية اعطاءها السـيادة والجزاء [1] .

ومن هنا ينبع المبدأ الذى أعلنته المادة ١٤ فى فقرتها الثانية من قانون ١٦ ــ ٢٤ أغسطس ١٧٩٠ التى تنص على أنه « لكل مواطن الحق فى أن يدافع عن دعواه بنفسه » . ومن هنا تنبع أيضا القاعدة القديمة التى رفعتها المادة الثانية من دستور ٥ فريكتيدور من السنة الثالثة للثورة الى مصاف الحقوق الدستورية للمواطنين قائلة « لا يمكن لانسان أن يحكم عليه بغير سماع أقواله ، أو بغير اعلانه قانونا »[2] . . .

ولا ريب أن حق الدفاع هذا ليس مقررا لحماية مصلحة شـخصية بمقدار ما هو مقرر لحماية مصلحة المجتمع أولا وقبل كل اعتبار آخر ، فلا يمكن أبدا الفصل بين مصلحة الفرد ومصلحة المجتمع أو بين مصلحة المجتمع وبين جلال العدالة أو قدسية أحكامها . وبالتالى فلا يمكن أن توفر أية حماية للفرد فى المجتمع أو للمجتمع فى الفرد الا عن طريق أسمى مبادىء العدالة التى ينبغى السعى الحثيث اليها مهما كان هذا السعى محفوفا بالصعاب المستمدة من نوازع الأثرة والرذيلة عند بنى الانسان وما أكثرها !

وتأسيسا على نفس المبدأ فان جميع الشرائع تعطى للمتهم أن يختار خطته فى الدفاع عن نفسه بكامل حريته ، بما فى ذلك حقه فى اختيار محاميه ، وحقه فى ابداء دفاعه وطلباته ، وحقه فى قبول الحكم أو فى الطعن فيه ، بل وأيضا حقه فى الحضور وفى الغياب . ولذا تنص المادة التاسعة من اعلان حقوق الانسان على أن « كل شخص تفترض فيه البراءة الى أن تثبت ادانته ، واذا كان لا مفر من

(١) يشير ف . هيلى الى مؤلف للمستشار بورتاليس Portalis عنوانه : Précédents de la Cour des Pairs P. 519.

(٢) Faustin Hélie : Traité de L'Instruction Criminelle t. VII P. 383.

القبض عليه فجميع القيود التى لا مبرر لها لضمان حضوره شخصيا يلزم أن تدان بشدة فى القانون » (المادة التاسعة منه) .

فلا تتدخل الشرائع الوضعية فى مثل هذه الحقوق الطبيعية اللازمة لسير العدالة الجنائية الا لتنظيمها ولدرء خطر سوء استعمالها بما يحفظ فى النهاية توازنا دقيقا بين موقف الاتهام وموقف الدفاع وهو ما عبر عنه أيضا « الاعلان العالمى لحقوق الانسان » « بأن كل شخص متهم بجريمة يعتبر بريئا الى أن تثبت اداانته قانونا بمحاكمة علنية تكفل فيها الضمانات الضرورية للدفاع عنه» . هذا وقدتضمنت « الاتفاقية الدولية لحقوق الانسان » النص على ضمانات الحد الأدنى للمتهمين فى حقوق الدفاع بما لا يتسع المقام للخوض فيه .

ثالثا : وتحقيقا لنفس الهدف نجد أن المادة ٣٣٩ من تشريعنا الاجرائى تقضى بأنه « اذا ثبت أن المتهم غير قادر على الدفاع عن نفسه بسبب عاهة فى عقله طرأت بعد وقوع الجريمة يوقف رفع الدعوى عليه أو محاكمته حتى يعود الى رشده .

ويجوز فى هذه الحالة لقاضى التحقيق أو للقاضى الجزئى كطلب النيابة العامة أو مستشار الاحالة أو المحكمة المنظورة أمامها الدعوى ــ اذا كانت الواقعة جناية أو جنحة عقوبتها الحبس ــ اصدار الأمر بحجز المتهم فىأحد المحال المعدة للأمراض العقلية الى أن يتقرر اخلاء سبيله » .

ووقف رفع الدعوى على المجنون أو محاكمته مستمد من اعتبار عجزه عن الدفاع عن نفسه بكامل وعيه الذى لم يعد له وجود كلى أو نسبى بحسب الأحوال ، وذلك بالاضافة الى أن الوظيفة الخلقية للعقوبة تصبح لنفس السبب غير ذات موضوع ــ فى شأن الردع الخاص بالأقل ــ الى أن يثوب المتهم الى رشده .

ونجد أيضا أن الجنون اللاحق للحكم النهائى يقتضى وقف تنفيذ العقوبة ، وهذا ما تقضى به المادة ٤٨٧ اجراءات التى تنص على أنه « اذا أصيب المحكوم عليه بعقوبة مقيدة للحرية بجنون وجب تأجيل تنفيذ العقوبة حتى يبرأ . ويجوز

للنيابة العامة أن تأمر بوضعه فى أحد المحال المعدة للأمراض العقلية . وفى هذه الحالة تستنزل المدة التى يقضيها فى هذا المحل من مدة العقوبة المحكوم بها » .

ولذلك أيضا كانت المادة ١/٤٧٦ منه تنص على ايقاف تنفيذ عقوبة الاعدام فى المجنون حتى يبرأ . لكن العمل دل على أن بعض المحكوم عليهم بالاعدام كان يدفع بالجنون الطارىء لتعطيل تنفيذ الحكم الى أن يتم فحص حالته ، وغالبا عدة مرات . ومن ثم ألغى هذا النص بالقانون رقم ١١٦ لسنة ١٩٥٥ فأصبح حكم الاعدام ينفذ رغم الدفع بالجنون الطارىء بعد صيرورة الحكم واجب النفاذ .

ولا يعتبر هذا الحل الجديد انحيازا لبعض الاتجاهات فى المدرسة الوضعية الايطالية التى لا ترى غضاضة فى اعدام القتلة المجانين ، وذلك لأن الفرض الذى تعرضت له المادة ٤٧٦ معدلة هو أن المحكوم عليه كان ــ وقت ارتكاب جريمته ــ متمتعا بكامل قواة العقلية بدلالة مساءلته عنها والحكم عليه بالاعدام من أجلها . أما الجنون المعاصر لوقت الجريمة فهو مانع من موانع المسئولية على ما عرضنا له فيما سبق [١] .

رابعا : ولتحقيق اعتبارات عدالة المحاكمات الجنائية توجب جميع الشرائع علانيتها كقاعدة عامة (المادة١/٣٠٣ اجراءات و١/٢٣منقانون السلطةالقضائية)، وذلك ضمانا لخضوع المحاكمات لرقابة الرأى العام ، وحتى يطمئن الكافة على بعد عدالتهم الجنائية ــ وهى عدالة تمارس باسم المجتمع ولحسابه ــ عن شبهات التحامل والافتئات والاكراه والتسرع من جانب ، بالاضـــافة الى تحقيق وظيفة الردع العام للعقوبة من جانب آخر .

وتوخيا لنفس هذه الاعتبارات عنى «الاعلان العالمى لحقوق الانسان والحريات الأساسية » بالنص فى المادة الحادية عشرة منه على « حق كل شخص متهم بجريمة فى محاكمة علنية تكفل فيها الضمانات الضرورية .. [٢] »

---

(١) راجع ما سبق فى ص ٤٠٨ الى ص ٤٣٧

(٢) كما تنص المــادة ١١١ من دستور اتحاد الجمهــوريات الاشتراكية السوفيتية الصادر فى ديسمبر ١٩٣٦ على أنه « يجرى النظر فى الدعاوى فى جميع محاكم الاتحاد السوفيتى بصورة علنية الا فى الأحوال الاستثنائية التى ينص عليها القانون مع ضمان حق الدفاع للمتهم » ، ومثله نص المادة ٧٦ من دستور الصين الشعبية الصادر فى ديسمبر ١٩٥٤

ولهذه الاعتبارات أيضا فان تشريعنا الاجرائى يوجب النطق بالحكم فى جلسة علنية حتى ولو نظرت الدعوى لاعتبارات خاصة فى جلسة سرية .

ومما يتصل بمحاولة كفالة المزيد من عدالة المحاكمات الجنائية وعلانيتها من جانب ، مع محاولة توسيع نطاق وظيفتها الخلقية من جانب آخر الأخذ « بنظام المحلفين » الذى يأخذ به بعض الدول الغربية ، وكذلك أيضا بنظام « القضاء الشعبى » الذى يأخذ به بعض دول الكتلة الشرقية .

فهذا النظام ــ أو ذاك ــ يستهدف بحسب وظيفته الأصلية أن يكون مظهرا عمليا لديموقراطية القضاء ، وأن ينفى عنه أن يكون عملا من أعمال الادارة أو السلطة ، وذلك حتى يكفل له كل جلاله عن طريق اشعار الكافة بأنه نابع فعلا عن مشاعر الجماهير التى ينبغى أن تشعر بالحاجةالى تحقيق العدالةوالى الاطمئنان اليها ، والى احاطتها بسياج قوى من الشعور القومى ازاءها عن طريق المشاركة فيها بصورة أو بأخرى .

ولعل من أهداف هذه المشاركة أن تضفى على المحاكمات الجنائية ــ بالاضافة الى القاعات الفسيحة ، والمنصات العالية ، والأردية الوقورة ، وغيرها .. ــ رهبتها المطلوبة حتى تصبح ساحة القضاء أشبه بدار عبادة منها بقاعة تجرى فيها مأساة أو ملهاة لا تعنى أحدا .

ولا يعنى هذا القول الدفاع عن هذا النظام أو ذاك ، كما لا يتسع المقام للخوض فى سرد المزايا أو العيوب وما تكشف عنه التطبيق الفعلى من نتائج محققة للعدالة أو مخيبة لها .. فان كل ذلك لا يتسع له بداهة المقام الحالى ، وانما تكفى الاشارة الى صلة ذلك كله بمحاولة توفير العدالة وتوسيع نطاق وظيفتها الخلقية ، وذلك كأساس فلسفى سائد لحق العقاب وما يرتبط به من قواعد وتقاليد اجرائية متنوعة .

وفى نفس الوقت نجد أن محاكمات الأحداث الجانحين تجرى فى جميع الشرائع طبقا لأوضاع خاصة بها ، وذلك حتى تكون أوثق اتصالا بتحقيق الغاية الاجتماعية للاجراء التهذيبى منها بتحقيق العدالة أو الردع العام على أى وجه من الوجوه .

خامسا : وتحقيقا لذلك كله نجد أيضا أن جميع الشرائع تعنى بوضع قواعد دقيقة لتسبيب الأحكام بحيث ينطوى التسبيب على أوفر تقدير لمبـدأ الشرعية وما يرتبط بها من اعتبارات العدالة والأخلاق . ولذا ينبغى فى جميعها أن يجىء حكم القاضى مطابقا لحكم التشريع مبينا لهذا التطابق ومعرضا نفسه للالغاء عند انتفائه. ولتحقيق هذا الهدف المشروع فتحت كل طرق الطعن فى الأحكام عادية كانت أم غير عادية . وهى تعتبر ولا ريب خطوة للأمام فى سبيل حماية الأفراد من خطأ القضاء المحتمل لسبب أو لآخر وهى من أخص ما يميز الشرائع المعاصرة بالمقارنة مع الشرائع القديمة والوسطى سواء فى تعددها ، أم فى اتساع نطاقها ، أم فى آثارها .

سادسا : واعتبارا للوظيفة الخلقية للعقوبة نجد أن عددا كبيرا من الشرائع المعاصرة يقر نظام انقضاء الدعوى الجنائية بمضى المدة . فان هذا النظام الذى أخذت به المواد من ١٥ الى ١٨ من تشريعنا الاجرائى مبنى فى جوهره على قرينة نسيان الواقعة بمضى المدة المحددة للتقادم ، فتذوب بالتالى وظيفة الردع العام للعقوبة وتصبح فى نهاية المدة غير ذات موضوع ، ولذا فان كل ما ينفى قرينة النسيان هذه يقطع التقادم ومن ذلك اجراءات التحقيق والاتهام والمحاكمة ...

وغنى عن البيان أن وظيفة الردع الخاص للعقوبة تتضاءل قيمتها أيضا بمضى المدة ولكن ليس الى مدى تضاؤل وظيفة الردع العام ، لأن الجماهير أسرع نسيانا بطبيعتها من الأفراد ، فالمتهم يظل عادة يذكر جريمته لأمد طويل ، خصوصا اذا كانت على درجة مذكورة من الجسامة .

وعلى أية حال فان الشرائع اللاتينية بوجه عام ترى أن اعتبارات التغاضى عن العقاب تصبح ــ بعد مضى مدد التقادم ــ أقوى من اعتبارات العقاب ، وهـذا ما لا يعترف به التشريع الأنجلوسكسونى الذى لا يقر مبدأ التقادم فى الدعوى الجنائية رغم ارتباط هذا التشريع ارتباطا تاما بالوظيفة الخلقية للعقوبة ، بل لعل هذا الارتباط نفسه يمثل علة رفض التشريع الأنجلوسكسونى لنظام التقادم من أساسه .

سابعا : ومما يتصل بمحاولة تحقيق الوظيفة الخلقية للعقوبة وضع أنظمة علمية مدروسة لتنفيذ العقوبات السالبة للحرية أو المقيدة لها وهى تقع فى الأساس

من البنيان العقابى الحديث كله وما يؤمله المجتمع فيه من تحقيق رسـالته التى لا تكاد تعدلها رسالة تشريعية أخرى فى خطورة دورها فى الحياة الاجتماعية .

وأحكام تنفيذ العقوبات السالبة للحرية واردة فى غير موضعها فىالمواد من٤٥٩ الى ٥٢٧ من تشريعنا الاجرائى . وهى بحاجة الى مراجعة شاملة لازمة أكثر من لزوم مراجعة مواد التشريع الموضوعى نفسه أو سائر مواد التشريع الاجرائى ، مراجعة تقوم على أسس علمية واقعية مستمدة من حقائق علوم الاجرام والعقاب والنفس .... ولكن مع الارتباط بالوظيفة الخلقية للتشريع سواء فى صورة الردع العام أم فى صورة الردع الخاص ، وبدون مغالاة فى تقدير أيهما . بل يكفى فى التقرير بصحتها التسـليم بتوافر حرية اختيار مقيدة لدى الانسان بوجه عام مهما كانت جسيمة القيود التى ترد عليها بحسب ظروف الزمان والمكان .

ووظيفة الردع الخاص يعنى بها كثيرا كل نظام يوضع لتنفيذ العقوبات السالبة للحرية أو المقيدة لها . وهى لا تلاقى على أية حال من الاعتراضات مثلما لاقت وظيفة الردع العام ، رغم أنهما تمثلان معا جانبين متقابلين لحقيقة فلسفية واحدة (١) .

ومع ذلك فحتى وظيفة الردع الخاص قلما تنجح عملا ، بل تفشل غالبا بدلالة ارتفاع نسبة العائدين الى الاجرام ، وهو ما يرجع الى اعتبارات كثيرة : منها مدى قابلية المحكوم عليه للارتداع ، ونوع ظروفه الاجتماعية والاقتصادية قبل الحكم عليه وبعد الافراج عنه . ومنها أيضا مدى صلاحية أنظمة السجون (٢) . وهذا هو موضوع علم العقاب الحديث ، وأقوى ما ينبغى أن يسترعى الاهتمام الجاد عند مراجعة بنياتنا العقابى من أساسه .

فلا ينبغى أن يفوتنا أبدا أن أنظمة السجون قد تلعب دورا كبيرا فى افساد السجين بدلا من تقويم أخلاقه ، وأن هذه الأنظمة مهما قيل انها موضوعة على أسس علمية صحيحة قد تزيد السجين فسادا على فساد . ومن ثم فان مدرسـة أوترخت Utrecht التى أنشأها فى جامعة أوترخت ثلاثة من العلماء الجنائيين وهم و. ب. ج. بومب W. P. S. Pompe ، و. ج. ت. كيمب G. Th. Kempe ،

---

(١) راجع ما سبق فى ص ٢٧٨ — ٢٨٧
(٢) وراجع ما سبق فى ص ٣٩٠ الى ص ٣٩٣

و ب ا . هـ . بان P.A.H. Baan تلاحظ على أساس من من الصواب أن حياة السجن تشوه نفسيات المساجين ، ولذا فلا يمكن أن تستمد نظريات صحيحة من ملاحظة نزلاء السجون ، بل ان هذه النظريات تكون بمنأى غالبا عن الصواب لهذا الاعتبار .

كما أن هذه المدرسة ترى « أن صفة المجرم ليس لها الا مصدر واحد هو ارتكاب الجريمة بشرط أن يثبت قيام صلة بينه وبين جريمته . وترى هذه المدرسة أن غرض العقوبة هو فصم هذه الصلة وتحرير المجرم ، وتقرر أن تنفيذها ينبغى أن يتجه الى هـــذه الغاية ، وذلك بأن يحوز ثقة المحكوم عليه فيتقبل العقوبة كمقابل عادل لخطئه ويمد يد التعاون الى السلطات القائمة على التنفيذ ، ويتحقق من جانبه التجاوب الضرورى لنجاح كل معاملة عقابية ، ويكون ذلك أساسا لنوع من الصلح ينعقد بين المحكوم عليه والمجتمع فيتقبله فى صفوفه بعد انقضاء العقوبة كمواطن شريف » . (١)

والى جانب أنظمة تنفيذ العقوبات السالبة للحرية هناك اعتبار له قيمته البالغة فى تقويم ارادات الجناة وهو نوع استقبال الهيئة الاجتماعية لهم بعد خروجهم من السجون . وهذه كلها اعتبارات متنوعة لا تصلح مجتمعة مصدرا لزعزعة الثقة فى مبـــدأ الردع الخاص وان كانت تصلح مصـــدرا للمزيد من التعمق فى العلوم الانسانية ... وللمزيد من التطور فى سياسة التشريع العقابى نحو توافق متزايد مع هذه العلوم المتطورة ، وبغير اندفاع ولا تطرف ، لأنه كثيرا ما يتضح أن بعض الآراء الخلابة والكشوف المبتسرة التى قد تعزى اليها تمثل سرابا خادعا لا أكثر ولا أقل .

ثامنا : ونجد كذلك أن من قواعد انقضاء العقوبات ما هو مرتبط وثيق ارتباط بمبدأ الوظيفة الخلقية للعقوبة . ومن ذلك الافراج الشرطى عن المحكوم عليه اذا أثبت استقامة سلوكه بعد انقضاء مدة معينة من بدء سلب حريته . ومنها نظام رد الاعتبار القضـــائى بعد مضى مدد معينة من انقضاء العقوبة اذا أثبت المتهم استقامة سلوكه حقا وعودته الى صفوف المواطنين الصالحين . ومثل نظام رد

(١) راجع « علم العقاب » للدكتور محمود نجيب حسنى ١٩٦٧ ص ٩٧

الاعتبار بقوة القانون بعد مضى مدد أخرى أطول عادة من سابقتها اذا لم تصدر عليه أحكام جديدة . ففى كل هذه الأنظمة يفترض توافر ارادة حرة لدى المحكوم عليه بمقدورها أن توجه صاحبها اتجاها اجتماعيا أو غير اجتماعى بحسب الأحوال ، وفى الحالين ينبغى أن ترتب هـذه الارادة آثارها المحتومة فى أحكام التشريع الوضعى ، بقدر ما ترتب بداهة آثارها فى أحكام التشريع الطبيعى .

وبعد : هل للتشريع أن يهدر الارادة ؟!

وفى الجملة فانه من المحال أن يقام أى بنيان تشريعى على أساس من اهدار حرية الارادة الانسانية ، وذلك لأن أصل رسالة التشريع هى محاولة تنظيم نوازع هذه الارادة فى كل صور نشاطها المشروع وغير المشروع ، مهما اختلف الرأى فى الأصول الأخرى التى ينبغى أن تهيمن على سياسة التشريع بوجه عام ، والتى ينبغى أن ترتبط تماما بأصول الفلسفة الصحيحة لأنها أثمن تراث للعقل ، وأقوى ما يربط هـذا العقل بحقائق الحياة تحقيقا لأهدافها الخلقية السامية فى التطور والارتقاء .

وفى هـذا البنيان العقابى ينبغى أن يراعى توفير ترابط وثيق بين شـقيه الموضوعى والاجرائى ، بمقدار ترابط هذه الشقين معا بأصول الفلسفة الصحيحة . وهذا البنيان المترابط لا مندوحة من أن يحاول التوفيق الجاد بين وظيفة العقاب فى تحقيق العدالة ــ وهى لا تقوم بغير قاعدة الارادة الحرة مهما قيل انها مقيدة بقيود جسيمة ــ وبين وظيفة العقاب فى تحقيق المنفعة مهما قيل انها مقيدة أيضا باعتبـارات حيوية كثيرة . وهـذا التوفيق أمر ليس مستحيلا ولا يمثل ذريعة افتراضية ، بل هو مستمد من حقائق الحياة الوضـعية . ولهذا التوفيق فطنت منذ زمن كاف المدرسة النيوكلاسية وأقامت فلسفتها فى العقاب على محاولة تحقيقه من الناحية العملية ،[1] وحذت حذوها الاتجاهات التوفيقية الكثيرة التى انبثقت منها والتى لم تنازع فى عدالة العقاب بل تمسكت بها بمقدار تمسكها بجدواه .

أما انكار وظيفة العقوبة الخلقية وبالتالى انكار وظيفتها فى تحقيق العـدالة فهو أمر يفتح على مصراعيه الباب لكل صـور التحكم والغلو فى الموضـوع

(١) راجع ما سبق عنها فى ص ٣١١ ــ ٣٥٢

والشكل معا . ويستوى أن يجىء هذا التحكم وذلك الغلو باسم منفعة العقوبة مجردة كما ذهبت المدرسة التقليدية ، أم أن يجىء باسم الدفاع الاجتماعى مجردا كما ذهب بعض مدارسه فى جناحها المتطرف . ففى النهاية ــ وبصرف النظر عن الأسماء والمسميات ــ ان انزواء العدالة لحساب المنفعة يمثل ــ من هذه الزاوية ــ نقطة التقاء جوهرية بين المدرسة التقليدية وبين هذا الجناح المتطرف للدفاع الاجتماعى . وهو انزواء يمثل أخطر المآخذ الحقيقية التى وجهت الى المدرسة التقليدية ، والتى يمكن أن توجه من جديد ــ وربما على صورة أقوى ــ الى هذا الجناح المتطرف فى الدفاع الاجتماعى مهما تباينت حلوله فى النهاية عن حلولها مادام الأساس الفلسفى مشتركا بينهما ، وهو فى النهاية تغليب قاعدة المنفعة على قاعدة العدالة ، بل بالأحرى محو هذه الأخيرة كلية وما يرتبط بها حتما من أخطر دعائم الشرعية والفقهية وألزمها لاقامة صرح العدالة الجنائية بل الانسانية بوجه عام .

أما الجناح المعتدل فى الدفاع الاجتماعى فلا ينحو هذا المنحى مطلقا ، بل انه على حد تعبير المستشار مارك أنسل « لا يرفض القانون الجنائى ولا مبدأ الشرعية، ولا يريد الغاء المسئولية ولا الجزاء الأدبى والاجتماعى ، ولا يتجه البتة الى انشاء نظام للمنع التقديرى prevention discrétionnaire يعتبر فيه كل انسان ــ بسبب تناقض فريد فى نوعه ــ مجرما تماما من ناحية الاثم ، ويعتبر فى نفس الوقت مريضا غير مسئول من ناحية العقوبة . وتأكيد غير ذلك أمر مناقض للحقيقة ، وكل نقد يقتصر على ترديد هذه التأكيدات بطريقة آلية لا يستحق أى اعتبار من الناحية العلمية . ومن الملائم أن نذكر القارىء بكل ذلك بصوت عال ، وذلك لأن البعض يحرص على أن يكون غامضا فى هذا الشأن » .[1]

وبالتالى فان هذا الجناح المعتدل من الدفاع الاجتماعى الحديث يقوم على التسليم بحرية الاختيار المقيدة بالملابسات الموضوعية والشخصية كأساس لحق العقاب ولا ينفى بالتالى العدالة ، كما لا ينفى المنفعة كأساس آخر له ، حتى

---

(١) عن مؤلفه La Défense Sociale Nouvelle 1966 ص ٣٣٩ . وراجع ما سبق عنه فى ص ٢٩٥ ، ٢٩٦

ليبدون هذا الجناح المعتدل ــ من هذه الزاوية ــ انبثاقا صريحا وان كان حديثا من المدرسة النيوكلاسية أو على أحسن الفروض اتجاها توفيقيا جديدا ، حين يبدو الجناح الآخر المتطرف لهذا الدفاع الاجتماعى ــ من زاوية انكار حرية الاختيار ــ انبثاقا صريحا وان كان حديثا من المدرسة الوضعية الايطالية كما خلفها مؤسسها سيزار لومبروزو . وذلك مع أن الجناحين ينتميان معا ــ بحسب الظاهر ــ الى محور مشترك واحد ، هو محور الدفاع الاجتماعى . ولعل هذا الاعتبار يعلل لماذا ينظر أغلب الجنائيين بحذر شديد الى بعض اتجاهاته ، ولماذا يعتبره بعضهم محورا اشتراكيا صالحا للاصلاح العقابى حين يعتبره بعض الجنائيين من الكتلة الشرقية محورا رأسماليا ، وكاثوليكيا ، ومناقضا للمبادىء الاشتراكية مناقضة صريحة(١)، وبصرف النظر عن موقف هذا البعض من موضوع حرية الاختيار بوصفه مشكلة فلسفية .

وفى الواقع انجميع من يهاجمون النيوكلاسية انما يدورون ــ من هذه الزاوية ــ فى نفس فلكها ولا يستطيعون التخلى عنها لأنهم لا يجدون شيئا أفضل منها يقدمونه أساسا لحق العقاب ، وهو حرية الاختيار المقيدة بسائر العوامل الشخصية والموضوعية ، وما يتبع ذلك من ضرورة التوفيق بين مبدأى العدالة والمنفعة بصورة أو بأخرى ، بحيث أن النفى هنا لا يكاد يعنى شيئا على الاطلاق فى مفهوم سياسة التشريع بصفة عامة . وهذه الحقيقة تعلل لماذا يمكن لأى انسان أن يقول ان هناك التقاء شبه تام فى الاتجاهات المعاصرة حول موقف سياسة التشريع من حرية الاختيار ، وهو التسليم بها مهما كانت مقيدة بملابسات الزمان والمكان وبالتالى التسليم بعدالة العقاب، وبمحاولة تنظيم اجراءات الدعوى على هذا الأساس من الحرية ومن العدالة . وذلك بصرف النظر عن تباين الحلول التشريعية وترددها من النقيض الى النقيض أحيانا . وبحيث يمكن الجزم بأن انكار الحرية والعدالة

---

(١) ومن أصحاب هذا الاتجاه مثلا الأستاذ جيرزى سافيكى Jerzy Sawicki الأستاذ بجامعة وارسو . وله مقال بهذا المعنى . راجع تعليقا عليه :

Mlle y Marx : Rev. Science crim. 1955 P. 588 et s.

وراجع أيضا :

Piontkousky et Tadevsian : Revue d'Etat Soviétique et le Droit 1959.

Millkos Kadar : Rev. de droit hongrois 1961 P. 47.

لا يجد له أى صدى معاصر فى الاتجاهات العلمية التى يمكن القول بأنها تلعب دورا حقيقيا فى رسم سياسات الشرائع الموضوعية والاجرائية معا .

وفى هذا الصدد يلاحظ مارك آنسل أيضا على أساس من الصــواب أنه « بعد قرون من النقاش لا تزال الارادة الاجرامية la mens rea غامضة كما كانت فى أيام شيشيرون ، واذا كان التشريع العقابى التقليدى ــ كيما يتفادى تحليلا صحيحا للاثم قد حاول أن يفصل النية عن الدافع وذلك كيما يرتبط الخطأ بالجريمة بصورة مباشرة أكثر من غيرها ، فان هذا السد سد واه ، كما يلاحظ بحق الأستاذ بيناتل Pinatel ، ولا يلتئم مع مجموع النظريات العقابية . وفى نفس الوقت من الغريب أن نلاحظ أن أنصار القدرية لم يعودوا يقتصرون الآن على مجرد انكار حرية الاختيار انكارا خالصا وبسيطا ...

ونحن نعاصر من هذه الناحية تبادلا فى الآراء ، بل التقاء كان يبدو فى عصر آخر غير متصور الوقوع . ولقد شاهد المرء بالفعل أن الجنائيين المـاديين من بلاد الكتلة الشرقية الذين أدانوا علم الاجرام بوصفه علما « بورجوازيا » صاروا يعطونه مكانا متزايدا من الأهمية ، وذلك حتى أن التشريع السوفيتى منذ تعديله بين عامى ١٩٥٨/١٩٦٢ انتهى الى اعادة بنيان المسئولية على أسس تكاد تكون نيوكلاسية . وفى نفس الوقت نجد أن أكثر الجنائيين يقظة فى هذه الكتلة أصبحوا يتناقشون من جديد حول « النية » وحول « الخطأ » . وعلماء النفس والاجرام من الكاثوليك أصبحوا من جانبهم يميزون بين « القــدرية الوضــعية » وبين « القــدريات الشــخصية » التى يمكنها أن تؤثر الى حد بعيد فى مســئولية لا يلغونها » ....

ثم يقول المؤلف بحق : « ومن ثم فان الحقيقة التى ينبغى الرجوع اليها هى التسليم بالشعور العميق والطبيعى بالمســئولية الشخصية . ومن المعروف أن الأطباء العقليين وعلماء النفس والاجرام الحديثين يلحون على هذا المعنى الشخصى للمسئولية الذى يجده الانسان بصورة مألوفة لدى كل كائن انسانى فهو الذى يعطيها مغزاها والذى عبر عنه ايتين دى جريف E. De Greeff بأنه « التيقن من

الحرية الداخلية » وهذه المسئولية هى التى تصنع التجريب الواقعى نفسه لحرية الانسان فى الاختيار .

والمحللون النفسيون بدورهم لا يرفضون كل مكان للاثم ، وللاحساس العميق بالمسئولية ، فان هذا الاحساس فى حقيقته النفسية يربط الانسان بنشاطه وبمستقبله الشخصى ، وهذه الحرية التى يشعر بها صاحبها تجعل فعلنا نابعا عن شخصيتنا برمتها ، ومعبرا عنها (كما يقول برجسون)[1] ..... والانسان ــ الفرد لا يشعر مع ذلك أنه مسئول وحده . ولأنه يشعر بذلك فانه يعتبر أن الأشخاص الآخرين مسئولون هم أيضا ، وهذا الاحساس الجماعى بالمسئولية ، هذا الحق فى مطالبة كل انسان بتقديم حساب عن أفعاله ، وكذلك الالتزام بتقديم هذا الحساب بالقبول أم بالضغط ، كل ذلك مرتبط مباشرة بهذه الحقيقة النفسية ــ الاجتماعية التى هى الاحساس بالمسئولية .

ولا ينبغى للسياسة الجنائية الخاصة بالدفاع الاجتماعى أن تضرب صفحا عن هذه الظاهرة الفردية والجماعية بل انها لتقــدرن كل خطورتها على المســتوى الاجتماعى ــ الفردى حيث تستهدف أن تضع نفسها ، ولهذا السبب ينبغى عليها أن تضعها فى الاعتبار عند التنظيم المنطقى لرد الفعل المضاد للجريمة . واذا كانت المسئولية على هذا الوضع تكون تعبيرا عن الشخصية ، فانها تكون أيضا مقياسا للأهلية الجنائية ، وتنبنى على ذلك نتائج محددة فى تخطيط العدالة العقابية »[2] .

ولا يتسع المجال بطبيعة الحال للخوض فى نتائج نظرية الدفاع الاجتماعى ــ فى جانبيها الموضوعى والاجرائى ــ كما يراها المستشار مارك آنسل أو غيره لخروج ذلك عن اطار البحث الفلسفى فى حرية الاختيار ، وانما يكفى هنا القول بأنها تقع فى الأساس من هذه النتائج كما تقع أيضا فى الأساس من سائر الاتجاهات العقابية المعاصرة . وهذه النتائج تدور حول ابراز فكرة التضامن الاجتماعى فى تحمل المسئولية عن الجريمة التى لم تعد مجرد واقعة فردية يتحملها الجانى بمفرده ،

---

(١) راجع عن موقف برجسون من حرية الارادة ما ورد فيما سبق فى صفحة ١٣٣ ــ ١٤١

(٢) عن مارك آنسل . المرجع السابق ص ٢٨٨ ــ ٢٩١

وبالتالى تدور حول المسئولية المحدودة التى تتطلب « معاملة عادلة » مثلما تتطلب «عقوبة عادلة» . ولذا توسع من نطاق المسئولية المخففة أو الجزئية حتى بالنسبة للجناة العاديين الذين قد تعتبرهم سائر المدارس مسئولين مسئولية كاملة . وهى فى النهاية تقيم المسئولية العقابية على أسس مثلثة : فردية واجتماعية وخلقية . ولكن هل ذلك يكفى للقول بأنها ابتعدت حقيقة عن المدرسة النيوكلاسية ؟

ان هذه النتائج المؤسسة على مبدأ العدالة هى فى نفس الوقت مؤسسة على مبدأ المنفعة ، والتوفيق بينهما هو الأمر الذى دعت اليه المدرسة الينوكلاسية Neo Classique قبل غيرها وبصورة أكثر وضوحا من غيرها ، كما دعت اليه فيما بعد سائر الاتجاهات التوفيقية Eclectique التى اقتفت أثرها ، ومهما كانت صلتها قوية أو ضعيفة بهذه المدرسة النيوكلاسية .

وهذه المدارس اللاحقة للنيوكلاسية حتى وان لم تبتعد عن نفس أساسها الفلسفى فانها اقتربت أكثر منها من مباحث العلوم الانسانية وارتبطت بها أكثر منها فى بحثها الطبيعى عن محاولة توفير المزيد من العدالة ، والمزيد من الفاعلية للعقاب عن طريق تقصى الدوافع الحقيقية للجريمة فى كل صورها . وهذا الارتباط المتزايد بالعلوم الانسانية لا ينفى صحة النسب الذى يربط هذه المدارس كلها بهذا الأصل الفلسفى العتيد الذى يترك الباب مفتوحا على مصراعيه لكل صور الاجتهاد والبحث العلمى المتجدد ، ألا وهو التسليم بحرية الاختيار المقيدة بسائر العوامل الموضوعية والشخصية ، التى لا غنى عن مراعاتها فى أية سياسة حكيمة للتشريع العقابى ، وهى ينبغى أن تؤسس على الحقائق والمشاهدات الواقعية لا على الافتراضات النظرية أو المذهبية .

وهذه المدارس اللاحقة متعددة ، ولعل أقوى تعبير عنها هو موقف « الاتحاد الدولى لقانون العقوبات[1] » . ومنها بعض المدارس الايطالية اللاحقة للوضعية مثل « المدرسة العقابية الثالثة[2] » ، و «المدرسة الفنية القانونية[3] »، و«المدرسة

---

(١) راجع ما سبق فى ص ٣١٦ — ٣٢١
(٢) راجع ما سبق فى ص ٣٢٨
(٣) راجع ما سبق فى ص ٣٢٨

الفنية العلمية [1] » . ومنها أيضا « المدارس الانتروبولوجية » و «الاكلينيكية» الحديثة التى لها أنصارها فى بلاد متعددة . ومنهم فى ايطاليا العلماء ديتوليو De Tuilio وأوتولينجى Ottolenghi وبندى Pende ، وفى فرنسا فردون Verdun وايير Heuyer ، وفى بلجيـكا ديجريف De Greeff وفرفك Verweak ، وفى ألمانيا متزجر Mezger ، واكزنر Exner وكرتشمر Kretsehmer ، وفى السويد كينبرج Kinberg ، وفى الولايات المتحدة الأمريكية هوتون Hooton وشلدون Sheldon وغيرهم ....

ويلاحظ الدكتور عبد الأحـد محمد جمـال الدين فيما يتعلق ببعض الدراسات الحديثة ــ ذات الطابع البيولوجى والسيكولوجى ــ أن هناك خطوطا مشتركة تجمع بينها : « فان كانت المدرسة القديمة التى قامت على نظرية لومبروزو قد اعتمدت أساسا على التشريح الجثمانى والظاهرة المورفولوجية (الخارجية) فان الدراسات الحديثة حاولت أن تتعمق فى فهم شخصية الانسان على أساس أنها مصدر السلوك الانسانى ، وأن السلوك الانسانى عبارة عن عملية ديناميكية معقدة وليس نشاطا سهل التفسير .

ان هذه الدراسات تتجه الى بحث المظاهر الباتولوجية سواء من الناحية الجثمانية أم العاطفية فى الشخصية ، وعلاقة كل ذلك بالوسط الاجتماعى الذى يعيش فيه الشخص بالمؤثرات الاقتصادية والحضارية للمجتمع ، وتحاول تلك الدراسات أن تحلل السلوك الانسانى من جميع النواحى مستعملة وسائل البحث العلمية ومركزة على الدراسات الاكلينيكية لشخصية المجرم . ان ذلك يدفعنا الى تسمية هذه الاتجاهات الحديثة بالاتجاهات الاكلينيكية فى علم الجريمة [2] » .

ولا ريب أن الفهم الذى دافعنا عنه فى أكثر من موضع [3] ، والذى يمكن أن يستخلص من المدارس الحديثة بوجه عام مهما تنوعت تفسيراتها واتجاهاتها

---

(1) راجع ما سبق فى ص ٣٢٩ ــ ٣٣٥

(2) عن مقال له بعنوان : « الاتجاهات الانتروبولوجية فى تفسير الظاهرة الاجرامية » . مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يوليو ١٩٦٩ ص ٧٣٨ ، ٧٤٩

(3) راجع ما سبق فى ص ٣١١ ــ ٢١٥ ، ٣٣٦ ــ ٣٥٢

بين نفسية ، واجتماعية ، واكلينيكية ، ووراثية ، وتاريخية ، وجغرافية ...[(1)] لا يمكن تأصيله فلسفيا الا على أساس صحة ما نادت به المدرسة النيوكلاسية من امكان التوفيق بين عدالة العقوبة ومنفعتها . وهذا أمر طبيعى لأن العدالة بلا منفعة ــ ولو فى أبسط صور الردع العام ــ محض ظلم صارخ ، ولأن المنفعة بلا عدالة ــ ولو فى أبسط صور حرية الاختيار ــ محض قسوة ضارة . ومن ثم فلا يمكن أن تتصور عدالة تقوم سواء فى موضوعها أم فى شكلها بلا منفعة ، ولا منفعة بلا عدالة ، ولا يمكن أن تقوم لأيهما قائمة الا بالاقرار بهذه البديهية البسيطة الواضحة التى فطن اليها الفلاسفة فى جميع العصور وهى أن للانسان قدرا من ارادة حرة تقبل التوجيه الصالح أو الطالح .

وعلى هذا التوجيه ينبغى أن تؤسس كل محاولات التقويم الفعالة والاصلاح الجاد ، وذلك عن طريق مواجهة الجريمة بأساليب واقعية عادلة وملائمة ــ وسمها عقوبات أو تدابير احترازية اذا شئت ــ توفرها معاملة عادلة وملائمة تحسن التمييز بين البرىء والمسىء ، كما تحسن اختيار المحقق والقاضى ، واجراءات الوصول الى الحقيقة ، وتقدير العقوبة وأسلوب التنفيذ .

وفى هذا الاطار لا اعتراض لنا على أى مذهب فى مكافحة الجريمة مادام لا ينفى نفيا مذهبيا قاعدة حرية الاختيار من أساسها وبشرط أن يوضع ــ ككل مذهب آخر ــ فى بوتقة البحث العلمى الناقد المحايد . وفى كل خطوة ينبغى أن تلعب العلوم الانسانية دورها الفعال ، فالترابط ينبغى أبدا أن يكون وثيقا وحقيقيا بين سياسة العقاب وبين هذه العلوم .

وهذه العلوم كلها ــ مهما قيل انها وضعية بمعنى أنها قائمة على أسلوب الملاحظة الواقعية ــ فانها فى النهاية مستمدة من تحليل نواميس طبيعية تحاول الوصول الى كشف بعض غوامضها ومعمياتها . وهى قد تنجح وقد تخفق فى هذا الوصول وفى التحليل ، لكن هذه النواميس لا تمثل فى النهاية أكثر من جانب واحد من

---

(1) فلا ينبغى ان يفوتنا أن علم الجريمة فى مفهومه الواسع ينتمى الى عدة علوم متنوعة منها علوم البيولوجيا ، والفسيولوجيا ، والاجتماع ، والنفس ، والاقتصاد ، والسياسة ، والسكان ، والتاريخ ، بالاضافة الى كل ما يتصل بالتشريع الموضوعى ، وبالعقاب كعلم قائم بذاته .

النواميس الطبيعية التى تهيمن على سير ركب التطور والارتقاء ، والتى ينبغى على ارادة الانسان العاقل الحكيم أن تحاول الاتساق معها على قدر استطاعتها اذا أرادت أن تشق طريقها فى حياة ناجحة خلقيا واجتماعيا .

وهذا الاتساق المرجو اذا وضعه الشارع الوضعى نصب عينيه كفيل بأن يعصمه هو أيضا من الغلو فى التجريم أو فى العقاب ، كما هو كفيل بأن يعصمه من الافتئات أو التسرع الضار فى اجراءات الدعوى وتنفيذ العقاب ، لأن هذا الاتساق نفسه يرتكز على دعامتى العدالة والمنفعة ، وكلتاهما نابعتان من مصدر واحد وهو حرية الارادة وعليه تقوم الوظيفة الخلقية للبنيان العقابى بأسره ، وبصرف النظر عن اتجاهات تطور هذا البنيان وارتطامه المستمر بالأنظمة السياسية والدينية والاجتماعية والاقتصادية السائدة . وارتطامه أيضا بما فى نفوس الناس من غلو فطرى ، وأثرة بالغة ، وميول عدوانية ، وبصرف النظر عن مدى نجاح هذا البنيان أو فشله فى تحقيق الهدف السامى الذى يرنو اليه بسبب تفاوت المجتمعات تفاوتا ضخما فى نظرها الى كافة الأمور .

ولا ريب أن ارادات الأفراد تلعب هنا دورها على الأمد القريب والبعيد فى نجاح الأنظمة الموضوعية والاجرائية أو فى فشلها ، كما تلعب دورها فى كل مقام آخر . وذلك الى مدى لا يمكن تجاهله الا بتجاهل حقيقة من أقوى الحقائق الوضعية للحياة ، بل لا يمكن أن تستقيم بغيرها حياة أسمى — ولو قليلا — من حياة الزواحف والعجماوات ... هى حياة هذا الكائن العجيب الذى يضع التشريع بارادته ، ويسهم بارادته فى نجاحه أو فى فشله ، ويخضع له بارادته ومع ذلك يحاول أن ينكر هذه الارادة ويتصور أنها خرافة من صنع هذا التشريع نفسه ... فهل الارادة تصنع التشريع أم أن التشريع يصنع الارادة ؟ !

واذا كانت هذه الارادة خرافة فان الانسان نفسه — مصدر التشريع وصاحب الارادة — ينبغى أن يعتبر بالتالى خرافة ضخمة لا ظل لها من حق ولا من واقع .. فهل تنجح العلوم الانسانية يوما فى اثبات هذه الخرافة الضخمة ؟! وهل تصل يوما الى نفى الارادة المقيدة بعد أن نجحت فى زعزعة الاعتقاد فى الارادة المطلقة ؟! هذا مالا نتصور امكان حصوله يوما بعد كل المراحل التى قطعتها حتى الآن ...

خاتمة

* تفاعل التسيير مع التخيير .
* التفاعل ينفى التعارض .
* عن الحرية والتطور .
* ماذا عن المصادفة ؟
* عدالة الأرض أم عدالة السماء ؟ !
* تلخيص لأهم النتائج .

لا ريب أن القارىء العزيز قد لمس بنفسه دقة موضوع التسيير والتخيير ، والألغاز التى تكتنفه من كل جانب ، وكيف أنه يستحق أن يشغل كل ذى عقل يريد أن يتفهم ولو شيئا يسيرا من ألغاز الطبيعة التى لا تحصى ، والتى اذا نجح مرة فى محاولة كشف النقاب عن بعضها فهو قد فشل مرات ومرات فى محاولة كشف النقاب عن باقيها ... فما أضعف عقل الانسان ازاء الطبيعة التى تحيط به ، وهو فى ذاته لغزها الأكبر ، مع أنه لا يزال فى المهد ، وبالتالى ما أحدث صلة عقل الانسان بالكون ، وفى نفس الوقت ما أعرق هذه الصلة نفسها اذا قلنا ان عقل الانسان لازم للكون لزوم الكون لعقل هذا الانسان الضعيف ..

تفاعل التسيير مع التخيير

وجلى ان ثمة نقطة لابد أن القارىء قد لمسها تماما من هذه الدراسة ، وهى أن حرية الارادة وبالتالى الاختيار ينبغى أن تعد ـ ابتداء ـ حقيقة كونية . وهذا التسليم بحرية الاختيار ليس من شأنه البتة أن يبرز تعارضا حقيقيا مع الضرورة فى مفهومها الصحيح وبالتالى مع التسيير ، فالتسيير حقيقى كالتخيير تماما ، فهما حقيقتان كونيتان متكاملتان تجتمعان أبدا ولا يمكن أن تنفصل احداهما عن الأخرى سواء فى أخطر الأمور أم فى أتفهها . فلا يمكن القول مثلا بأن الانسان مسير مرة ومخير أخرى ، أو أنه مسير فى الأمور الخطيرة كالولادة والزواج والجريمة والوفاة ، ومخير فى الأمور البسيطة كالعمل والقول والضحك والبكاء ... أو أنه مخير عندما تسير أمور الحياة بحسب رغبته وهواه ، مسير عندما تسير هذه الأمور نفسها فى اتجاه مضاد لرغبته ولهواه ... فمن الخطأ

الشائع ما تعوده البعض من أن يسند الأمور السارة الى ارادته ، ويسند الأمور المؤسفة الى ارادة الله تعالى ، أو الى القضاء والقدر ... فهذا هو بعينه منطق الأنانية والغرور .

ثم ان أى نوع من الفصل بين حالات محددة للتسيير وأخرى محددة للتخيير لا سند له من المنطق ، ولا من حقائق الأمور ، لأن التسيير والتخيير يكمل أحدهما الآخر فى كل حركة من حركات الكون الذى لا يعرف الا حرية الحركة والاهتزاز ، فهما لحمة الارادة العاقلة العاملة وسداها ، وهما يتقاطعان معا فى كل خيط من نسيج هذه الارادة . واجتماعهما معا لازم لهذا النسيج ، ولا تتصور أبدا حدوث « تخيير » فى أى أمر الا فى نطاق « تسيير » معين يكمله أو يوقفه ويحد منه ، وذلك كله رهن بمدى توافق « التخيير » مع « التسيير » الذى هو تعبير فى النهاية عن توافق نواميس الطبيعة التى تهيمن على سير أحداث الحياة ، حلوها ومرها معا ، وفى كل مستوى من مستوياتها .

ولأوضح هذا الفهم لموضوع التخيير والتسيير فى أبسط عمل يقوم به الانسان بطريقة تكاد تكون غير واعية وهو التنفس ... فنحن بمقدورنا أن نتنفس بسرعة أو ببطء ، وأن نتنفس تنفسا سطحيا أو عميقا ، ولكن كل هذا له آثار فسيولوجية محتومة على صحتنا قد لا تظهر سريعا ، ولكنها تظهر حتما بصورة من الصور فى يوم من الأيام . فحريتنا فى التنفس محكومة فى النهاية بنواميس الصحة والمرض. ومثلها حريتنا فى تناول الطعام ، وفى العمل ، وفى الفكر ، وفى الحركة ، وفى أداء كل وظائف الحياة المادية والشعورية .

ولذا يمكن أن يقال بأن ما يريده الانسان ــ ما دام متسقا اتساقا صحيحا مع نواميس الحياة الروحية والشعورية ــ يريده الله أو ان شئت القدر أيضا عن طريق نفس هذه النواميس ... فارادة الانسان من ارادة الله اذن ، كما أن هذه النواميس ليست سوى تعبير لا يقبل الشك عن هذه الارادة الشاملة التى تسمو على كل ارادة أخرى . أما الحياة السلبية الخاملة فليست من ارادة الله فى شىء ، بل هى من ذرائع الانسان الخامل المتواكل الذى يريد التنصل من تبعة خموله وتواكله ويلقى بها على الله تعالى ، وعلى القدر .

وبحسب الفهم الذى أسلفته عن التسيير والتخيير يبدو أن الانسان مسير مخير فى كل أمر ، وفى أية لحظة . فهو مخير بقدر ما يملكه من ارادة عاقلة عاملة ، وهو مسير بقدر ما هو محكوم بهذا الناموس الطبيعى الذى لا فكاك منه ، وهو ناموس الأسباب والمسببات أو ارتباط النتائج ارتباطا طبيعيا بمقدماتها ، وبالتالى ارتباط ماضيه وربما ماضيه البعيد جدا بحاضره ، وحاضره بمستقبله ــ وربما بمستقبله البعيد جــدا ــ ارتباطا ينطوى فى نهاية التحليل على مجموع النواميس الروحية والشعورية اللازمة للحياة فى كل صورها ومستوياتها .

* * *

ويمكن القول بأن الانسان حكم مختار يملك قدرا وافرا من حرية الارادة لكنه مجبر بحكم نواميس الطبيعة على استخدام هذا القدر فى اتجاه أو فى آخر ، وفى النهاية عليه أن يجنى ثمرة هذا الاستخدام ان خيرا فخيرا وان شرا فشرا . فالانسان مجبر ــ منذ الأزل ــ على الحرية وليس مسلوب الحرية . وعندما أقول لشخص معين « عليك أن تختار بين أمرين أو أكثر » ليس معنى هذا أننى قد سلبته حرية الاختيار ، بل معناه اننى أؤكد له هذه الحرية وأطالبه بأن يستخدمها فى الاتجاه الذى يروق له .

ونحن نختار فى الواقع بين سلوكين وربما أكثر من سلوكين فى كل خالجة من خلجات تفكيرنا وشعورنا ، وعلى نطاق أوسع مما قد يتراءى لنا لأول وهلة ، الى حد أننا كثيرا ما نسائل أنفسنا فى الهدوء والسكينة وفى كل لحظة من حياتنا : هل أقدم أم أحجم ؟ هل انفعل أم أضبط أعصابى ؟ هل أحقد أم أغفر ؟ هل أقنع أم أطالب بالمزيد ؟.. وهذا التساؤل المستمر ليس وهماً ولا خرافة ، بل هو صدى لشعور حقيقى فى الوجدان يتوقف على الاجابة الصحيحة عليه مدى نجاحنا أو فشلنا فى هذا الجهاد الأكبر الذى هو جهاد النفس فى نزواتها ، وشهواتها ، واندفاعاتها ، والذى يحدد لها قدرها ومصيرها طبقا لقانون السبب والنتيجة .

وهذه الحرية التى تجبرنا نواميس الحياة على استخدامها مقتضاها أنه ليس من حقنا أن نقف موقفا سلبيا فى الصراع بين الخير والشر الذى يجرى تحت

أبصارنا فى كل ساعة بل فى كل لحظة[1] ، بل علينا أن نقوم بدور ايجابى فى كل صراع من هذا القبيل وبجميع الوسائل المشروعة الحكيمة التى قد نملكها ، لأن من واجبنا دائما استخدام هذه الحرية ، واستخدامها فى الطريق السوى حتى تزدهر هذه الحرية فى مبدأ توافرها، وفى ضرورة استخدامها على نحو لبق وحكيم.

وهذا الفهم يلقى على وجداننا عبء البحث فى ماهية النواميس الخلقية الطبيعية ، كما يلقى عليه أيضا عبئا أخطر من ذلك بكثير وهو عبء محاولة التقيد بهذه النواميس ولو رغم ارتباطات الذات ببيئة معينة فى عصر معين . وقد تكون هذه البيئة غارقة الى أذنيها فى القيم الخاطئة خلقيا وروحيا . وهذه القيم مهما كان خطؤها فان القدر الحكيم كثيرا ما يعرف كيف يستفيد منها كما يستفيد كل عقل حكيم من أخطاء الشر والحماقة فيتخذ منها وسيلة طيعة لتحقيق أهدافه العادلة ، ولو بعد آماد بعيدة .

ولا يتأتى كل ذلك الا اذا كنا نتمتع بحرية حقيقية لا وهم فيها ، وذلك مهما كانت هذه الحرية تبدو مقيدة بأغلال كثيرة مستمدة من النواميس الطبيعية التى تحكمها ، كما تحكم سائر ظروف الزمان والمكان المحيطة بها ، ومهما كانت تبدو مفروضة علينا فرضا مع أننا قد انتزعناها فى واقع الأمر انتزاعا بطيئا من بين مخالب الطبيعة التى تطالبنا بهذا الانتزاع وتطالبنا دائما بالمزيد منه ، حتى تزدهر فينا وبنا أسباب الحياة الناجحة خلقيا المتطورة للأمام ، التى تصلح بذاتها هدفا صالحا لنا ، كما ينبغى أن نصبح نحن هدفا صالحا لها مهما تعثرنا فى خطواتنا، وتعثرت بنا صرف الأيام .

* * *

واجمال هذا القول هو أن الحرية لا تعنى انكار الضرورة التى يمثلها الارتباط بسائر النواميس الطبيعية . وفى هذا الشأن يلاحظ بحق الدكتور زكريا ابراهيم « ان نظرة سطحية الى الوقائع قد تقودنا الى الاعتقاد بأن ثمة تعارضا مطلقا بين

---

(١) ولعل هذه الحقيقة الفلسفية تتضمن تبريرا كافيا للعقاب على الجرائم الايجابية التى قد تقع بطريق الترك أو الامتناع ، ولكن لا ينبغى أبدا الخلط بين الواجب الخلقى والواجب القانونى ، وان كان يحسن فى بعض الأحيان الربط بينهما .

الحرية والضرورة ، ولكن ربما كان فى استطاعتنا أن ندخل فى نطاق علم النفس فكرة بــور Bohr عن التكامل Complémentarité (أو التكميــل) بمعنى امكان تكوين تركيب Synthése واحــد من النظرية التموجيــة والنــظرية الجسيمية للمادة ، فنحاول أن نطبق هذه الفكرة على النشاط الانسانى نفسه ، بقصد الوصول الى تركيب مماثل تأتلف فيه الحرية والجبرية .

حقا ان الحرية والجبرية فى الظاهر على طرفى نقيض ، ولكن كلا منهما تفترض الأخرى ، بحيث أن انكار الواحدة منهما لابد أن يؤدى الى انكار الأخرى . فنحن نلاحظ أولا أن الجبرية شرط أساسى لممارسة الحرية ، لأنه لن يكون فى وسعنا أن تتدخل فى مجرى حياتنا النفسية ، لو كانت هذه الحياة خارجة على كل قانون ، أعنى لو كان من الممكن أن يحدث فيها أى شىء كائنا ما كان [١] ...

ان كثيرا من الفلاسفة ليتوهمون أن الحرية حقيقة مطلقة لا تقبل زيادة ولا نقصانا ، ولكننا نرى أن الحرية الانسانية لا تنفصل عن تحقيقنا لذواتنا ، وتحقيق الذات عملية شاقة تتطلب حركة مستمرة وسعيا متواصلا . فنحن لا تتصور الحرية على أنها منحة أو هبة فحسب ، بل هى عندنا أيضا فعل واكتساب . ومن الواجب أن نميز فى داخل تلك الحركة الصاعدة التى بمقتضاها يتجه المرء نحو مثله الأعلى كانسان حر بمعنى الكلمة ، مرحلتين متعاقبتين هما مرحلة التحرر libération ومرحلة الحرية liberté فهناك اذن نوعــان من الحرية : حرية سالكة وحرية واصلة ، أو على حد تعبير برادين M. Pradines ارادة محررة Volonté liberante وارادة حرة Volonté libre [٢] ...

فالصراع من أجل التحرير يفضى فى نهاية المطاف الى حرية حقيقية ، أى الى « حرية واصلة » قوامها العمل بمقتضى العقل ، وكأنما المرء قد أصبح روحا أو عقلا خالصا . وفى هذه المرحلة لن يكون ثمة موضع لانعدام الجبر أو اللاحتمية اذ أن

(١) عن « مشكلة الحرية » طبعة ثانية ص ٧٢

(٢) يحيل المؤلف القارىء الى : M. Pradines : Traté De Psychologie Générale 1947. to II P. 395.

أفضل الأشياء مطابقة للعقل هو ما لابد بالضرورة أن يتحقق ، بيد أن هذه الضرورة لا تنطوى على أى قسر Contrainte لأن العقل لا ينزع الى شيء بقدر ما ينزع الى تحقيق نشاط عقلى . وهكذا نرى أن تطور العقل لابد أن يفضى فى النهاية الى تحقيق ضرب من الهوية Identité بين الحرية والجبرية ، مادامت الحرية الصحيحة تكاد تختلط بالضرورة ...[1] » .

* * *

ونضيف الى ذلك أن الحرية والجبرية وثيقتا صلة بدرجة التطور الروحى التى تكون الذات قد بلغتها ، وأنه كلما نما التطور كلما نما الشعور لدى الانسان بأنه حكم مختار ، حتى لقد يبلغ هذا الشعور عنده رغبة تملك الكون كله للتحكم فى سير أحداثه بحسب معتقداته وآرائه الخاصة . وحتى ليتصورن أنه اله عظيم الشأن صنع نفسه بنفسه ، ويريد أن يثبت قدراته الحقيقية ، وأن يلقى ستارا كثيفا على ما ضى العجز والهوان الذى مر به .

وذلك مع أن نفس هذا الاله العجيب عاجز كل العجز حتى عن الاتساق الصحيح مع أبسط نواميس هذا الكون ، وأيسر قواعد السلوك القويم فيه لأن هذا الاله العجيب ينسى دائما فى سبيل فرض ارادته أبسط قواعد الصدق ، والحق ، والاعتدال ، والرحمة . وتجده على استعداد لأن يعمل السيف فى رقبة من يعارضه أو من يقف فى طريقه ممن قد يكون أحكم منه بكثير وأصح تقديرا للأمور .. فما أعجبها من مفارقة بين الطموح الكاذب وبين الواقع المر الذى يعانيه ، ويعانى منه ربما فى حاضره أكثر من ماضيه !!

وما أعجبها من مفارقة هذه التى تدعو هذا الكائن الذى لايزال يحيا فى عبودية غرائزه وشهواته وانفعالاته الى أن يتطلب من أحداث الحياة أن تكون مطابقة لخلجات عقله ووجدانه بدلا من أن يحاول أن يتفهم ــ بعقله الهزيل ــ ما وراء هذه الأحداث من حكمة بالغة كيما يجعل خلجات عقله ووجدانه تتجاوب فى نغم متسق معها . وهكذا يتصور هذا الكائن دائما أنه دائن غير مدين ، وصاحب حق لا يقابله واجب ، وسجين قضبان ظالمة أحق بها غيره من سائر الكائنات والموجودات التى تعمه فى غيها وضلالها من دونه ..

(١) عن « مشكلة الحرية » المرجع السابق ص ٧٣ ــ ٧٥

ولا شيء بمقدوره أن ينتزع من وجدان هذا الكائن العجيب شعوره هذا حتى ولو كان هو الايمان بالقدرة غير المحدودة التى من شأنها أن تهيمن على سير الأحداث فى هذا الكون الفسيح . أو حتى لو كان هو الايمان بالنواميس الطبيعية التى تعمل فى ملاءمة تامة مع هذه القدرة . أو حتى لو كان هو الألم المرير ينزل به لماما أو دواما . أو حتى لو كان هو الاخفاق الكامل فى أبسط أمور حياته ...

ولكنها فحسب محاولة الاتساق الصحيح مع هذه النواميس العاقلة هى التى تتيح للنفس أن تتحرر تدريجيا من أغلال الاعتداد بالذات ، وهى مدمرة لكل اتعاظ من أحداث الماضى ، ولكل سعادة بالحاضر ، ولكل رجاء فى المستقبل القريب أو البعيد . وهذه المحاولة لاتجىء جزافا لأنها ثمرة تطور الذات فى الطريق الصحيح الذى يضفى على صاحبها كل ما يتطلبه الاتساق من شفافية لحقائق الحياة وما تقتضيه من صدق ، ومن حق ، ومن اعتدال .

وهذه المحاولة نحو الاتساق تمثل أنقى صور الايمان الايجابى ، وأرقى مشاعر غريزة الاحساس بالمجهول عندما تسمو بالوجدان ، فيسمو الوجدان بصاحبه فى طريق تناسق الشخصية مهما اصطرعت لديها شتى المخاوف والرغبات، ومهما تناهبتها عوامل اليأس والرجاء ، والقلق والاطمئنان ، والثورة والاستسلام فى كل خلجة من خلجاتها الظاهرة والدفينة .

وعن طريق محاولة هذا الاتساق يمكن للوجدان أن يثرى الحياة من حوله بشىء جديد ، فيعطيها أكثر مما يأخذ منها . فيثريها بفكرة جديدة ، أو باصلاح هام ، أو بعمل مثمر ، أو بنغم معبر ، أو برأى صائب ، أو ببطولة صحيحة . والا فيثريها بومضة من شعور نبيل ... هذا الشعور الذى هو مصدر لكل عمل رفيع وراق فى هذا الوجود كله ... والذى لا يدانيه أمر آخر عندما يكون نابعا حقيقة من أعماق المحبة والايثار . وكل ذات تسعى حقيقة الى هذا الاتساق تستحق أسمى تقدير لأنها تسعى عن طريقه الى تحقيق حريتها وحرية الآخرين من عبودية الاعتداد بالذات التى هى أسوأ صور العبودية التى عرفها تاريخ هذا الكائن الحافل بعوامل الضياع والهوان .

* * *

وبهذا الشكل لا يمكن أبدا القول بأن واجب الاتساق مع نواميس الحياة يلغى بذاته حرية الاختيار ، ويؤكد بذاته عبودية الانسان لهذه النواميس بصفة مطلقة على النحو الذى ذهب اليه أنصار الجبرية . وهذا القول يكون صحيحا بلا ريب اذا لم نسلم بأن حرية الانسان فى الاختيار تعد بذاتها ناموسا أساسيا من نواميس هذه الحياة ، بل ناموسا يعمل وراء الكثير من أحداث الحياة التى تبدو لنا غامضة غير مفهومة ، ويعمل بنشاط أكثر بكثير مما قد يبدو لعقولنا الواهنة ، ويكفى فى تقدير هذه الحرية أن نراعى أنها ليست هبة الطبيعة لنا كما يقال أحيانا ، بل لقد انتزعناها انتزاعا من الطبيعة عن طريق الكفاح والألم المرير خلال دهور ودهور .

أو بعبارة أخرى أننا حصلنا على الحرية عن طريق الحرية ، وعن طريقها أيضا تنمو فينا هذه الحرية وتنمو فيها ، وتنكر وجودها ، وندافع بحرارة وايمان عن هذا الوجود ، فننجح ونخفق كما ننجح ونخفق فى كل مسالك هذه الحرية ودروبها ويالها من مسالك لا تنتهى ودروب ..

وسواء أنجحنا أم أخفقنا فى ارتياد مسالك هذه الحرية ودروبها الوعرة ، فلا النجاح ولا الاخفاق يصلح دليلا بذاته لاثبات الحرية أو لنفيها ، الا اذا تجاهلنا تماما وجود النواميس الطبيعية الواعية التى تعمل من وراء هذه الحرية وعن طريقها ، كما تعمل الحرية من ورائها وعن طريقها . فهذه النواميس الواعية لا يمكن أن تكون أداة طيعة فى يد هذه الحرية ، الا اذا أصبحت هذه الحرية بدورها أداة طيعة فى يد هذه النواميس الواعية .

وتحضرنى فى هذا الشأن قصة فتى صغير كان يدعو بحرارة وايمان الى الله أن يجعل من باريس عاصمة لألمانيا ، ومن روما عاصمة لاستراليا ... فلما سأله والده عن سر هذا الدعاء العجيب أجابه : لأنى ذكرت ذلك اليوم فى امتحان الجغرافيا ، واذا لم يتداركنى الله برحمته سأرسب فيه حتما !! ... هكذا الشأن معنا أيضا نحن الرشدين البالغين ! اننا نريد من الله أن يأتمر بأوامرنا أو ان شئت نريده

أن يصغى لتوسلاتنا جيدا ، وننسى أننا فى الوقت الذى تتوسل فيه مثل فتاتنا الصغير لكى تصبح باريس عاصمة لألمانيا ، وروما عاصمة لاستراليا ، يتوسل العالم كله لكى تظل باريس ــ كما هى ــ عاصمة لفرنسا ، وروما ــ كما هى ــ عاصمة لايطاليا !!

فهل من حقنا اذن أن تتوقع الاستجابة دائما من نواميس الحياة لكى تغطى أخطاءنا ؟! وأن تحمينا من عواقب اخفاقنا وقصورنا ؟! واذا لم تفعل لتعارض هذه التغطية ، وتلك الحماية ، مع نواميس أخرى عديدة لا حصر لها ، ولها أهداف أعمق مما تريده توسلاتنا الخرقاء فهل من حقنا أن ننكر وجودها ، وأن ننكر أيضا حريتنا ونقول اننا حتما مجرد أدوات صماء تسيرها طبيعة هى بدورها صماء بكماء لا وعى لها ولا رحمة فيها ؟!..

ومن الواضح أنه حتى وان كان الايمان بالحرية يثبت دعائمها ويوسع نطاقها الا أن نواميس الحياة لا يعنيها كثيرا أن نسلم بهذه الحرية أو أن ننكر وجودها ، بل يعنيها أن نحوزها ، وأن نتصرف بوصفنا أحرارا حتى ولو أنكرنا هذه الحرية بأفواهنا . وذلك لأن هذه النواميس تسعى الى تطور عقولنا عن طريق النضال الحكيم من أجل هذه الحرية نفسها . فالعقل والحرية متلازمان اذن ، وهما أسمى وسائل هذه الحياة ، وأسمى أهدافها أيضا ... فلماذا نسخط على الحياة اذن أو نضيق بها ذرعا ؟!

ولأن تطور العقل هو وسيلة ارتقاء الحياة وأسمى أهدافها فان هذا الوجود المادى يكون أمرا لاغنى عنه ، لأنه بما فيه من قيود يهبنا المزيد من فرص النضال الحكيم ، وبالتالى المزيد من فرص الظفر بالعقل والحرية . لكنه لا يمكن أن يكون هو غاية الحياة ، لأنه لا يمكن أن يوفر للحياة أقصى غايات العقل والحرية التى تصبو اليها . ومن ثم فلا يمكن أن تنتهى الحياة بالموت بمعنى التلاشى أو الفناء ، وان جاز أن تنتهى بالموت بمعنى التطور والارتقاء .

ومن ثم فان أى كلام فى الجبر والحرية يتجاهل نواميس الألم ، والنضال ، والموت ، والحياة ، والتطور ــ هذه النواميس التى تعيش فيها كل قطرة من دمائنا ــ انما هو يتجاهل كل العناصر اللازمة للفصل برأى صائب فى هذا الموضوع الخطير الذى قلت فى التمهيد له انه يمثل فى الواقع ــ وقبل كل شىء آخر ــ

موضوع مصير النفس الانسانية بكل ما يرتبط بهذا المصير من مباحث علمية وعقيدية وفلسفية مفرطة فى خطورة دورها فى الحياة ... فهل هناك ما هو أخطر منها فى تحديد مصير هذه النفس التى تمثل أثمن شىء فى الوجود ؟!

واذا فهمنا هذه النواميس على حقيقتها ــ وسلمنا بصحتها لأنها صحيحة ــ فقد وضعنا أقدامنا بثبات فى الطريق الصحيح للحرية مهما كان وعرا . ومن يضع قدميه بثبات فى هذا الطريق لا يحتاج لمن يحاول أن يذكّره دائما بأنه حر فعلا ، وبأنه مطالب بأن يحافظ على حريته ، وبأن ينميها مثلما هو مطالب بأن يحافظ على حريات الآخرين وينميها عن طريق الاحساس المتزايد بها وما تقتضيه من مسئوليات نامية . وهذه المسئوليات النامية لا يصلح التشريع الوضعى لتنظيمها الا بمقدار ما يسمح التشريع الطبيعى بهذا التنظيم . وما التنظيم فى النهاية سوى مرآة تعكس مدى تطور العقل والحرية بحسب ظروف الزمان والمكان منسوبة الى ظروف أخرى تقع وراء ما نعرفه عن معنى الزمان والمكان .

* * *

والى جانب ذلك كله ، وقبل ذلك كله ، ان هذا التنظيم مرآة تعكس مدى تطور الفضيلة الحقة فى النفوس ، وهو لا يمكن فصله عن مدى تطور العقل والحرية لأنهما هما اللذان يصنعان الانسان المسئول خلقيا المقدّر حقيقة لمدى مسئوليته ازاء نفسه وازاء الآخرين . وهذا الانسان من الجائز أن تطالبه بمقتضيات الخير والفضيلة التى لا يمكن أن تطالب بها انسانا آخر لا يريد أن يشعر أن له ارادة حرة عليه أن يستخدمها فى توجيه تصرفاته نحو المزيد من الخير والفضيلة فى ايمان حقيقى بما يقتضيه التوجيه من تضحيات ضخمة ، وفى اصرار نبيل عليها .

والانسان يشق دائما طريقة فى الظلام الدامس وبين الأشواك الكثيرة ، لكنه يمكنه أن يصل ــ عن طريق النضال المتواصل ــ الى تحقيق ذاته تدريجيا والى انماء هذه الذات . وبعد التعثر والسقوط مرارا وتكرارا قد يصل الى بعض السيطرة على نزواته وضعفاته ، ويصل بالتالى الى حيازة بعض القوة الأدبية التى هى قوة الروح التى تضىء له بعض طريقه وتجتث له بعض أشواكه . لكن النضال الحكيم يظل مع ذلك لازما لتهيئة الذات الى وجود أرقى من سابقه ،

وذى أساليب أعدل منها وأكمل فى العقل وفى الحرية ، وذلك بمقدار قدرة هذه الذات على المزيد من الاتساق الصحيح مع أسمى نواميس العقل والحرية التى تسيطر على سير الأحداث فى نهاية المطاف ، وهيهات أن تكون للمطاف نهاية فى هذا الوجود الذى لا يعرف العلم له حدودا .

التفاعل ينفى التعارض

فلامحل اذن للقول بالتعارض بين التسيير والتخيير فى هذا المعنى الذى أسلفناه الا اذا صح امكان القول بالتعارض بين القطبين الكهربائيين السالب والموجب ، مع أن أحدهما يكمل الآخر ، وكل منهما لازم للآخر ، واجتماعهما معا لازم لأى نشاط كهربى ، كما أن اجتماع التخيير والتسيير معا لازم لأى نشاط ارادى فى هذا الوجود غير المحدود ، وأيا كان مصدر الارادة بين القوى العاملة فيه ، وسواء أكانت تنتمى الى عالم الشهادة ، أم الى عالم الغيب ، وسواء أكانت تنتمى الى مستوى الانسان فيه ، أم الى مستوى أسمى منه أم أدنى .

فكم هو عجيب أمر هذه الحياة !... انها لاتختلف شيئا عن الحب الذى قال فيه طاغور ــ فيلسوف الهند العظيم ــ انه « لا تتنافس فيه العبودية والحرية ولا تتعارضان ، بل تلتقيان فيه وتتآلفان ، لأن الحب يستعبد بقدر ما يحرر ، وان حاجة النفس الى العبودية لا تقل عن حاجتها الى الحرية ، وان من أسمى معانى الحب أن يخضع للقيود ويرضى بالحدود ، كما أن من معانيه السامية أن يحطم الأغلال ويحلق فى الآفاق بعيدا عن كل سد وحاجز ، الا أن العبودية فى الحب مجد سام كالحرية ، أو ليس يسبر غور الحب بما يحتمل المحب من ذل وعبودية ؟ ».

وهكذا الحياة أيضا : ان من أسمى معانيها اجتماع هذه القدرة الارادية على الخضوع لقيودها مع القدرة على تحطيم نفس هذه القيود ، أى اجتماع هاتين القدرتين اللتين قد تبدوان متناقضتين بحسب الظاهر لكن لا تناقض حقيقى بينهما لأنها لازمتان معا لتقوية الروح والارادة والادراك فى الحب كما فى الحياة ، اذ لا انفصال بين الحب والحياة ...

ولذا يقول طاغور أيضا « قد لا يكون من تحب شخصا جميلا أو مفيدا أو صالحا ، ولكن حقيقته ثابتة لنا فلا نستطيع أن نصرف نظرنا عنه . وهذه هى الحرية الحقيقية ، الحرية التى تقوم على معرفة حقيقة ثابتة كحقيقة وجودنا . ولذلك يحب الوالد ابنه لأنه يرى فيه صورة من نفسه ، يرى فيه ذاتيته وقد اتسعت واتخذت شكلا جديدا . ولذلك نجد نفوسنا أحرارا فى جماعة من الخلان، وغير أحرار حينما نكون فى جماعة من الأغراب . وعمل الآداب والفنون هو جلاء هذه الحقيقة فى كل ما يحيط بنا فننال بجلائها حريتنا ...[1] ».

* * *

فالفصل بين دور التسيير ودور التخيير فى هذا المستوى هو أمر من صنع مداركنا القاصرة فحسب ، نشعر به كما نشعر بانعزال فى الاحساس بالمكان عن الاحساس بالزمان ، فيبدو لنا المكان مصدرا لتقييد حركتنا ، ويبدو لنا الزمان مصدرا لاحساسنا بمضى الوقت ، وبسيرنا نحو الفناء . وذلك مع أن الطبيعة لاتعرف الا حرية الحركة ، والا القدرة على البقاء . فهى لا تعرف مكانا يقيد نشاطها ، ولا فناء يتهدد وجودها ، أى لا تعرف زمانا ولا مكانا ، ولا تعرف كيانا حقيقيا لهما .

ولذا لاحظ بحق الفيلسوف العظيم جورج ولهلم فردريك هيجل G.W.F. Hegel (١٧٧٠ — ١٨٣١) « أن العقل الخالق ، كالعقل المتصور فى الانسان ، يبدأ بما هو أكثر تجردا وأقل ادراكا ، أى بالمكان والمادة . المكان موجود وغير موجود ، والمادة شىء وليست شيئا . مثلهما مثل الوجود الذى فى رأس المنطق . وهذا التناقض هو مبدأ التطور الطبيعى والقوة الدافقة . وهو ينحل فى «الحركة» التى تقسم المادة الى وحدات متمايزة وتكون منها السماء . ان تكوين الأجرام السماوية بمثابة الخطوة الأولى التى تخطوها الطبيعة فى طريق « التشخص » . توزع المادة وانتظامها فى السماء يمثلان مقولات الكم . والنزوع المنبث فى الطبيعة يبدو فى الجاذبية التى تحقق فكرة التناسب وتجعل من العالم جسما حيا . السماء مجتمع ابتدائى يشبه من بعيد المجتمع الانسانى .

(١) عن « طاغور » للدكتور جميل جبر ١٩٥٨ ص ٢٨ ، ٧٥

وتتنوع المادة تنوعا كيفيا فيظهر النور تعارضه الحرارة ، فينحل هذا التعارض فى الكهرباء ، فيظهر من الكهرباء الكيمياء بعناصرها المتقابلة ، فتتفاعل هذه العناصر ثم تأتلف فى المركبات . فعلما الطبيعة والكيمياء يدرسان الاستحالة الباطنة والتغير الجوهرى . ثم تظهر من القوى الفيزيقية والكيميائية الكائنات الحية التى هى مجاميع مركزة . لا بمعنى أنها وليدة المادة والآلية فحسب ، ولكنها وليدة تطور المثال أو الروح بواسطة المادة ...[1] » .

وهو فى نفس هذا الاتجاه يرى أيضا « أن الأساس الأول للوصول الى الحقيقة هو الاعتراف باتحاد الاضداد وانسجامها ... وأن كل اثبات يتضمن نفيا ، وكل نفى يتضمن اثباتا . وهو يطبق قانونه هذا على كل موضوع بغير استثناء ، ولو سلمنا به معه لانقلبت نظرتنا للحياة رأسا على عقب ، فقانون التناقض الذى يقول به المنطق الشكلى القديم ، ذلك القانون الذى يقرر أن الشىء يستحيل أن يكون وألا يكون فى آن واحد ، يجب عليه الآن أن يزول من أجل حقيقة هيجل العليا التى تنسجم فيها المتناقضات ، والتى تذهب الى أن كل شىء يكون موجودا وغير موجود ، فلاحقيقة الا لمجموعة الأجزاء ، متحدة فى كل ، ولابد لكل جزء من الاتصال بذلك الكل لكى يكتسب صحته ، لأن الشىء اذا اعتزل وانفرد ضاعت حقيقته ، وكل شىء مرحلة زائلة فانية توصل الى غيره[2] » .

هذا ما يقرره هيجل فيلسوف القانون ، بمقدار ما هو فيلسوف الأخلاق والمنطق والروح : « والذى أقام فلسفة للقانون بعامة فى غضون فلسفته بأكملها . وعن هذا الطريق استطاع فكره الفلسفى أن يتشرب روح تأملاته القانونية ، وأن يحمل طابعها وصبغتها فى فكره عند تنقله بين كافة الأجواء والأرجاء . أو بعبارة أخرى أمكن هيجل أن يتأثر تأثرا كاملا بفكره القانونى وهو يخوض جوانب فلسفته الشاسعة المترامية الأطراف . واعتاد هيجل أن يقول ان الحق أو القانون قوة ، بمعنى أن ما هو عقلى يجب أن يسود دائما وأن الشىء العملى يتحقق فى النهاية .

---

(١) عن كتاب « تاريخ الفلسفة الحديثة » للدكتور يوسف كرم طبعة ١٩٦٢ ص ٢٧٨ - ٢٧٩

(٢) عن كتاب « قصة الفلسفة الحديثة » للأستاذين أحمد أمين وزكى نجيب محمود ١٩٦٧ ص ٢٤٢

ولهذا السبب نفسه أمكن هيجل أن ينبه بوضوح وتميز الى المعنى الذى تطور اليه التفكير القانونى أو فلسفة التشريع بعد وفاته . ولانكاد نجد فى فلسفة هيجل جانبا أحدث من التأثير الواضح القوى مثل ما أجراه هذا الجانب القانونى على الفكر من بعده . ولا نستطيع أن نفهم بحال فلسفة كارل ماركس أو لاسال Lassalle بدون رجوع الى مصادرها فى هذا الجانب من جوانب فلسفة هيجل ...[1] » .

وعلى أية حال فالتسيير بمقتضى نواميس الطبيعة ـ وهى لا تخرق أبدا ـ والتخيير ـ بمقتضى الارادة العاقلة العاملة التى قد تعارض هذه النواميس ـ قد يمثلان صورة من التناقض الظاهرى الذى لاحظه هيجل ـ كما لاحظه من قبل بعض الفلاسفة الآخرين مثل كنط ، وفشته ، وشلنج لكن بصورة أقل وضوحا من هيجل ـ فى نواميس الحياة والذى ينحل فى أمر جديد ، فهو تناقض حسى ولفظى فقط كالقول بأن المكان موجود وغير موجود ، والمادة شيء وليست شيئا. فهما متناقضان فى مستوى معين للوجود غير متناقضين فى مستوى آخر له ، لأنهما فى واقع الأمر متداخلان تماما فى حقائق الطبيعة حسبما وصلت اليه الفلسفة عن طريق الالهام من قدم ، ثم أثبتته الرياضه الحديثة ، وبخاصة نظرية النسبية فى اهتدائها للبعد الرابع الذى يندمج فيه الزمان مع المكان فى حقيقة كونية واحدة تمثل أسلوب الحياة الحقيقى ، وهو رباعى الأبعاد .

ومثل ذلك يمكن أن يقال عن احساسنا المنعزل بالمادة عن الفراغ ، مع أن المادة أصبحت تمثل الآن فراغا حقيقيا ، والفراغ أصبح يمثل مادة حقيقية . ومثله يمكن أن يقال عن احساسنا المنعزل بالحركة عن السكون مع أنهما متداخلان معا ، وما يبدو لنا صلبا ساكنا كالمادة الصلبة متحرك فى حقيقته ، فى صورة أمواج أو اهتزازات vibrations .

فاجتماع الزمان بالمكان ، واجتماع المادة بالفراغ ، واجتماع السكون بالحركة ، كل ذلك لازم للحياة تماما كاجتماع التسيير بالتخيير ، ولا محل للفصل

(١) عن كتاب « هيجل » للدكتور عبد الفتاح الديدى ١٩٦٨ ص ١٨٢ وراجع ماسبق عن هيجل فى ص ١١٩ ، ١٢٠ .

بينهما فى نواميس الحياة ، ولا لأن تتصور أن ثمة تناقضا محتوما بينهما ، فلا ينفى أيهما الآخر اذن ، بل يكمله ويتداخل فيه ، حتى وان ظهر للحواس أن ثمة تناقضا بينهما فانقسم الفلاسفة بوجه عام الى مؤمن بالتخيير وآخر مؤمن بالتسيير، وبدا لعدد منهم أنه لا محل لامكان التوفيق بينهما .

* * *

أما القول بالجبرية المطلقة ، فانه فضلا عن تعارضه مع وضوح دور الارادة فى الكثير من تصرفات الانسان وضوحا لا يحتاج الى كبير عناء فى استظهاره وفى اثباته ، مهما تفاوت الرأى فى مداه ، فهو يبدو مذهبا غير عادل ولا خلقى ، متعارضا تماما مع ما نلمسه من قيام الكون على نواميس عادلة خلقية .

وينفيه أيضا بطريقة عملية معملية ما ثبت من أن العقل يمكنه أن يؤثر فى المادة تأثيرا مباشرا ، فمقتضى ذلك بالضرورة أن العقل أسمى من المادة ، فهو القوة الكامنة وراء المادة الموات ونواميسها ، وهو موطن الحركة والحرية . فهو اذن نشيط متطور ، بل هو العنصر الايجابى للحياة النشيطة المتطورة حين لا تمثل المادة الموات سوى عنصرها السلبى ، ولذا كان بمقدوره عن طريق الارادة أن يوجه أحداث المادة وما وراء المادة . وذلك يتفق تماما مع ما ثبت أيضا من أن المخ تتاج للعقل ، وليس العقل نتاجا للمخ[١] .

فتيارات العقل الانسانى توجه اذن توجيها مباشرا عواطفنا وانفعالاتنا ، كيما ترسم لنا خطوط أحداثنا فى حياة المادة وما وراء المادة . ومشاعر العقل الكونى العام هى اذن بمثابة نواميس أزلية ترسم خطوط الحياة . أما مشاعرنا فهى قوى دافعة لأحداث حياتنا السعيدة بقدر اتساقها مع هذه القوانين الأزلية ، ولأحداث حياتنا الشقية بقدر انتفاء الاتساق .

ومن ثم كانت المشاعر والأفكار هى أثمن ما تعرفه الطبيعة من حقائق الوجود ، ما دامت هى القوى المحركة لأحداث الحياة خيرها وشرها معا ، وكان نقاء المشاعر

---

(١) راجع الجزء الأول من مؤلفنا مطول « الانسان روح لا جسد » الطبعة الثالثة ص ٦٤٩ — ٧١٣

والأفكار هو أثمن ما ينبغى أن يتطلع اليه أى تعليم خلقى يستحق هذا الاسم ، وأسمى ما ينبغى أن تصبو اليه الذات الانسانية فى كل زمان ومكان . فشعور السلام يولد سلاما فى النفس وخارجها ، وشعور البغضاء يولد حربا وشقاء للنفس وخارجها ، أية كانت البواعث والأسباب . وفى كل ذلك ما ينفى مذهب التسيير المطلق ويعزز حرية الاختيار فى نطاق التقيد بالاتساق مع قوانين الحياة الأزلية ، التى تركت لنا حرية الزرع وعليه يتوقف ــ أيضا ــ نوع الحصاد .

وهذه الحرية المحكومة بنواميس الطبيعة قدمت لها من الأسانيد الفلسفية ما يكفى فى تقديرى ، وقد تخيرت فى عرضى لها أن أتجه اليها من زوايا مؤدية رأسا الى ما اقتنعت بصحته منها ، ومن وجهات نظر بدت أجدر بالالتفات من غيرها لأنها أقرب الى الصواب من غيرها . وقد سقت الى جانبها بعض التأملات التى بدت لازمة للربط بين شتى أجزاء هذا الاطار الذى ظهر لى أكثر التئاما من غيره مع الطبيعة الروحية الحقة للانسان ، وللحياة بوجه عام ــ كحقيقة وضعية ــ كما اقتنعت بها بعد لأى وطول عناء .

وعندما أتحدث عن الطبيعة الروحية الحقة للانسان ــ وللحياة بوجه عام ــ كحقيقة وضعية فانى أقدر جيدا كم يساوى هذا الوصف الخطير . وهو قد يمثل عند بعض القائلين مجرد قول لم يكبدهم شيئا على الاطلاق ، أما عندى فهو يمثل خلاصة بحوث واصلها علماء وفلاسفة وضعيون كبار استمرت لمدى قرن وربع من الزمان تحت أشد الأساليب الناقدة التى لا ترحم ، والمتحررة من كل قيد الا رغبة الارتباط بالحق وبالواقع فى أخطر ما يتصل بدراسة الذات الانسانية من أمور البقاء أو الفناء ، والتى انتهت الى التسليم بأزلية الوجود كحقيقة وضعية مقررة .

عن الحرية والتطور

على أنه مع الاقتناع بأزلية الوجود ، فان الحياة الحاضرة لا تبدو أكثر من حلقة واحدة فى سلسلة من وجود لا ينقطع . وبذلك تتسع دائرة حرية الاختيار الى حد يكاد يبدو بلا حدود ، وتتراجع ــ ولو بعد حين ــ كثير من القيود الراهنة المتصلة بالبيئة ، وبالميراث ، وفى الجملة بظروف الزمان والمكان ، التى

قد يتعذر تعليلها — عند التسليم بقانون ارتباط الأسباب بمسبباتها — الا عن طريق التسليم بهذا الوجود المتواصل للحياة والذى قال فيه طاغور : « أليست الشمس عينها تطلع غدا لتغرب ، ثم يتجدد شروقها وغروبها على غير انقطاع وتبديل ؟ كذلك نحن نطلع ونغيب ولكننا أبدا باقون فى اللانهائية الشاملة كل الوجود » .

* * *

ويمكننى أن أتصور أن يكون مبدأ التطور محايدا من الناحية الخلقية amoral وهذا هو الناموس الذى يحكم الحياة قبل وصولها الى مستوى معين ، والذى يحكم مثلا تطور الحيوان والنبات . ولكن ينبغى للتطور متى وصل الوعى الى مستوى معين من النماء والارتقاء أن يتخذ موقفا ما قد يكون خلقيا وقد يكون غير خلقى ، أو بالأدق موقفا قد يغلب فيه — فى الجملة — أحد الاتجاهين على الآخر ، وهذه هى مرحلة الانسان وما قد يعلو الانسان من كائنات واعية .

والخيار بين أحد هذين الموقفين يمثل مدى حرية الاختيار التى تميز الوعى الانسانى عن وعى الحيوان الأعجم [1]. وهنا لا تبرز حرية اختيار واسعة فى مبدئها ، فلو افترضنا أنه أمكن لأى كائن واع أن يختار لنفسه اتجاها مخالفا على طول الخط للأخلاق فان هذا الكائن لا يمكن أن يسير الى ما لا نهاية فى هذا الاتجاه . بل سيأتى وقت تنهار فيه حتما ارادة مقاومة النواميس الخلقية للحياة ، لكى يبدأ الكائن فى تغيير دفة أفكاره ومشاعره ، ولو ببطء شديد وبمشقة بالغة ، الى الاتجاه الأقرب من غيره الى التطور فى الطريق السوى .

والموقف غير الخلقى ، مهما قصر مداه أو طال ، لا يرتب الشقاء الفورى المحتوم لصاحبه ، والا لما كان هناك أى قدر من حرية الاختيار عنده . بل يمكننى

---

(١) وهذا القول لا يعنى بالضرورة نفى كل حاسة خلقية عن الحيوانات بوجه عام ، لأن لبعض الحيوانات الراقية معالم باهتة من هذه الحاسة ، كما أن لبعضها الهامات فطرية فى شئون الطعام والجنس ، وفى مواجهة الاخطار قد لا تخلو من احساس خلقى محكوم بسلطان الغريزة اكثر منه بسلطان الوعى أو « التقاليد الاجتماعية » التى قد تلعب دورا ملحوظا فى توجيه الحاسة الخلقية عند الانسان .

أن أتصور وعيا شرسا شريرا ، بل موغلا فى الشراسة والشر لكنه سعيد كل السعادة بحالته ، متصور فيها الانتصار الكامل لارادته الخاصة التى لا يمكن الا أن تبدو له راقية وخلقية ، ومبررة تماما فى جميع نوازعها وخلجاتها .

لكن هذه السعادة هى من النوع الزائف الذى لا يلبث أن يسقط عنه القناع لكى يتكشف عن كل صور الخيبة المرة التى تحمل صاحب الوعى على تقصى أسبابها الدفينة فى خلجات سلوكه الخاص . وهنا يبدأ الوعى يبحث عن سبيله الوعر الطويل الى السعادة الحقيقية بعد الوهمية ، عن طريق محاولة الاتساق الصحيح مع بعض النواميس الخلقية للحياة التى تقع وراء كل تطور فى الطريق السوى .

ولا يكون ذلك الا اذا بدأ الوعى يعرف كيف يسيطر حقيقة على سلطان الغرائز ، وهذا غير متصور الا اذا بلغ الوعى طور الانسان العاقل ، اليقظ الضمير، الذى هو أسمى الكائنات الحية على مستوى المادة ، ولعله أدناها على مستوى الروح . وهكذ تتراجع تدريجيا وفى بطء شديد القيود التى ترد على حرية الاختيار من ناحية النواميس المهيمنة على الحياة والتى قد نغالى فى دورها عن ملق صبيانى ورياء ساذج للقدرة الخالقة ولنواميسها التى لا تخرق والتى تعود الانسان أن يرهبها أكثر مما يفهمها ، لأن الرهبة الخاطئة تريحه أكثر مما يريحه الفهم الصحيح .

لكن تراجع بعض القيود التى تحد من حرية الاختيار تراجعا تدريجيا بمقدار نمو هذه الارادة فى الاتجاه السوى ليس معناه احتمال زوال هذه القيود بالكلية فى المستقبل . فهى قد تتسع دائرتها ، وقد تتخذ لها أوضاعا متجددة تناسب الحياة فى أطوارها المتجددة . فالحياة تتطور مثلا بتطور الانسان من الطفولة الى الشباب ، ثم الى الرجولة ، فالشيخوخة . وفى كل طور منها نجد أن حرية الاختيار عرضة لأن تتسع فى جملتها ، أو لأن تضيق ، أو لأن تتسع من جانب وتضيق من آخر وذلك بحسب نوع القيود التى قد ترد عليها ، وبحسب مدى سلطانها على الوعى وعلى الوجدان .

وهذه القيود مستمدة من سلطان نواميس الطبيعة التى قد تغير أوضاعها أو أشكالها — أما زوالها كلية فهو أمر غير متصور ، لأنه من غير المتصور أن

توجد طبيعة بغير نواميس طبيعية ، كما أنه من غير المتصور أن توجد ارادة انسانية بغير وجود دائرة معينة لنشاطها ، أو أن توجد حواس بغير وجود مدركات تدركها هذه الحواس ، وسواء أكانت هذه المدركات عقلية أم مادية .

فالطبيعة قد تغير شكلها لكنها لا يمكن أن تغير طبيعتها ، ولذا كانت النواميس المعروفة فى علم الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك أو النفس ... ثابتة لا تتغير ، أما نواميسها غير المعروفة فمن المحال سبر كنهها لكن ليس من المحال القول بأنها موجودة ، وأنها لا تناقض النواميس المعروفة ، وأنها تعمل فى خدمة نفس الهدف السامى الذى تعمل فى خدمته ، وأن لها بالتالى دورها ، كما أن للارادة الانسانية دورها فى اطار هذه النواميس التى تحكم تطور الحياة خلقيا وبيولوجيا.

ونمو دور الارادة الانسانية متوقف ـ كما قلت ـ على مدى قدرتها على الاتساق الصحيح مع الأهداف الخلقية للحياة العقلية ، وهى الحياة الحقيقية ، أو هى جوهر الحياة ولبها . وهذا الاتساق متوقف بالتالى على مدى نضج العقل الذى يعمل من وراء الارادة ، ونقاء الروح التى تعمل من وراء العقل والارادة معا . وكل هذا لا يكتسب دفعة واحدة ولا هو نتيجة صدفة من الصدف العمياء أو المبصرة ، بل هو ثمرة تطور روحى عريق . وهو تطور يتوقف فى مدى سرعته واتجاهه على مدى القدرة الانسانية على أن تتسق اتساقا صحيحا مع هذه النواميس الطبيعية فى أهدافها الخلقية التى لاتعلو على الادراك ولا على الاحساس، والتى على الذات أن تسعى جاهدة الى الارتباط بها مهما تعثرت بالعقبات الجسام فى كل خطوة من خطوات وجودها .

***

ولا ريب أن الغرائز كلها ـ بوصفها طاقات ايجابية ـ تلعب دورا هائلا فى تنمية هذه القدرة على الاتساق الصحيح مع الأهداف الخلقية للحياة ، وتستوى فى ذلك غرائز الجنس ، مع الدفاع عن النفس ، مع البحث عن الطعام ، مع الاحساس بالمجهول ... فهذه الغرائز كلها ، ولوأنها قد تبدو مسخرة بحسب الظاهر لخدمة الجسد ، الا أنها فى النهاية مسخرة لخدمة تطور العقل والوجدان اللذين يتصارعان صراعا مستمرا مع انفعالات هذه الغرائز ، وبسببها . وعن هذا الصراع ينبثق تطور الروح كما ينبثق أيضا تطور الجسد وهو مطية الروح .

ويمكن بسهولة أن يلاحظ الانسان تفاوتا ضخما فى انفعالات غريزة الجنس مثلا بين شخص وآخر وبين بيئة وأخرى ، تفاوتا قد يجعل من نفس الغريزة مصدرا لعلاقات اجتماعية منظمة ، أو مصدرا للضغائن والأحقاد . كما يمكن أن يلاحظ نفس التفاوت فى انفعالات غريزة الاحساس بالمجهول التى قد تصنع من هذه الغريزة نفسها مصدرا للحرية أو مصدرا للأغلال ، ومبعثا للبحث فى لهفة وتعقل عن المعرفة الصحيحة ، أو مبعثا للتخيل الرحب ، وللذعر من المجهول ، وبالتالى للانطواء المدمر لأسمى ملكات العقل والوجدان .

ولا يمكن أبدا القول بأن الغرائز تمثل مصدر العقل أو الوجدان ، أو مصدر الروح حاملة العقل والوجدان ، لكن محاولة ضبطها تلعب دورها المحسوس الواضح فى هذا التطور الروحى ، الذى لا تعرف له بداءة ولا نهاية ، والذى يعد تطور الأجساد ظلا له ، وأثرا من آثاره ، والمحكوم فى النهاية بمدى قدرة الارادة على الاتساق مع أسمى أهداف التطور والارتقاء . وهذه الارادة اذا ألغينا دورها هنا فسيكون علينا أن نبحث عن طاقة أخرى وراء هذا التطور العقلى البيولوجى تربط بينه وبين نواميس الحياة . وأين هى هذه الطاقة ؟ وأى تفسير يمكن أن يقدمه هنا أى مذهب من مذاهب المادية ، أو من مذاهب الجبرية؟!

وأى تفسير يمكن أن يقدمه هنا أى مذهب من المذاهب المادية أو الجبرية عن هذا التطور الدائب المرتبط بأعمق خلجات الوجدان والذى لا ينازع فيه أى نظر علمى محايد ؟ فلولا أن هناك تطورا مرتبطا بأعمق خلجات الوجدان لما ظهرت الحاجة الى الاعتقاد بكل هذا الوضوح والالحاح ، ولما بحث العقل المفكر عن محاولة الارتباط « بالاعتقاد العلمى » أو « بالعلم العقيدى » ، ولما شعرت كل ذات بأن حاجتها الى الانتماء الى أى اعتقاد أمين تعادل حاجتها الى الانتماء الى وطن بار ببنيه ، والى أسرة متحابة ، والى ملجأ آمن ...

ولا تحسبن أن هناك قلبا واحدا فى الوجود كله لا يشعر بهذه الحاجة الماسة الى الارتباط بأى اعتقاد أمين مهما كابر فيها ، لأنها غريزية منبثقة من أعماق الوجدان ولذا فان أشد الملحدين الحادا هو فى واقع الأمر منتم الى اعتقاد ما — مهما كان هذا الاعتقاد خاطئا ومهما صور له وجدانه أنه قادر على أن يكون سعيدا به —

وهو فى النهاية مضطر لأن يشعر ــ مثلما تشعر أنت وأشعر أنا ــ برهبة هذا الكون الفسيح اذا تأمل فى حركات شموسه وأقماره التى لا تنتهى ، واذا تأمل فى رهبة هذا الموت الذى يمثل له نهاية كل حى .

فهذا التطور الروحى العريق للذات لا يمكن أن يفسر أبدا بالمبادىء الآلية للكون على ما لاحظه برجسون Bergson الذى يرى أن نظريات لامارك La Marck وداروين Darwin تعجز عجزا تاما عن تفسير هذا التطور « لأن همّ هؤلاء قد انحصر فى بحث المادة وحدها ، فلم ينفذوا الى جوهر التطور الذى هو عبارة عن وثبة حية élan vital أشبه ما تكون بانبثاق الحياة وتدفقها... وليس التطور اذن وليد الصدفة ولا ثمرة الآلية ، وليس التطور نابعا من وراثة خصائص يكتسبها الكائن أصلا بالعادة ، وانما التطور يتم دفعة واحدة على قفزات مباغتة sauts brusques . التطور ينجم من الباطن ولا يأتى من الخارج وهو ينجم عن هذه الدفعة الباطنية التى تولد كل جديد وتبتدع كل طريف .

فالعقل فى نظر برجسون ليس غريزة مصقولة مستكملة . وليست الغريزة بقية موروثة من عادات الجنس البشرى ركزت فى الأفراد على مر الاجيال ، لأن الانسان والحيوان لا يقفان على خط واحد فى التطور ... فالطبيعة شاءت أن تجعل الانسان كائنا مبتكرا مبدعا فزودته بعقل قادر على كل شىء ، صالح لكل شىء ، الا أن الانسان كثيرا ما يتعثر فى مجالات التجربة وكثيرا ما يقع فى الخطأ . وبين الغريزة الحيوانية والعقل الانسانى فارق طبيعى ، رغم ما نلاحظه هنالك من ظل عقلى يحوط الغريزة وظل غريزى يكتنف العقل[1] » .

* * *

(١) عن « المعرفة » للدكتور محمد فتحى الشنيطى طبعة ٣ : ١٩٦٤ ص ١٩٩ ــ ٢٠١

ولا يتسع المقام الحالى للخوض فى هذا التطور من ناحية التساؤل عما اذا كان يأتى تدريجيا أم يأتى على دفعات ؟ وعما اذا كان يأتى من الخاج أم يأتى من الداخل ؟ وما اذا كان الانسان والحيوان يقفان على خط واحد فى التطور أم لا ؟ فمثل هذا التساؤل أو ذاك لا يلزم هنا ، بل كل ما يلزم هو الاعتراف بتطور الحياة فى العقول وفى المشاعر نحو الأمام فى وجود لا يتوقف الا اذا توقفت الحياة ، وهذا أمر محال أو بالأقل غير قريب الاحتمال .

وبقدر ما تتطور العقول والمشاعر بقدر ما ينمو تدريجيا دور الارادة الانسانية أو بالأدق تنمو قدرتها على اثبات وجودها ، ولو أن هذه القدرة وهذا الوجود سيظلان أبدا محكومين بنواميس طبيعية مطلقة ، بيولوجية وخلقية للحياة التى لا تعرف التوقف ، بل تمثل حلقات متتابعة تتردد دواما بين وجود عقلى يغلب فيه أن يكون محكوما بالمادة ، ووجود مادى يغلب فيه أن يكون محكوما بالعقل . كما تتردد بين وجود حر يكتنفه تسيير ووجود مقيد تكتنفه حرية اختيار واسعة ، لأن الوجود لا يستغنى عن اجتماعهما معامهما ظهر من تفوق دور أحدهما على الآخر بحسب الزاوية التى قد نراقب منها سير الأحداث وتتابعها فى حلقات هذا الوجود غير المحدود .

فعن طريق هذا الاجتماع بين العقل والمادة يحدث التطور ، كما يحدث عن طريق الصراع الذى لايتوقف بين عوامل التخيير والتسيير فى هذا الكون الفسيح. وأقوى مظاهر هذا التردد ، وذاك الصراع ، تتمثل فى داخل الانسان نفسه ، أى فى داخل ذاته الحقيقية لافى داخل جسده المادى . فنحن نتعرف على الانسان بجسده المادى ، لكن من المحال أن نعرف فيه شيئا مذكورا عن طريق هذا الجسد الذى لايساوى أكثر من بضعة قروش قليلة اذا قيس بما يحويه من معادن ، والذى يتجدد دواما بتجدد الخلايا والأنسجة كما يتجدد تماما جسد العصفور أو الفراشة، حتى أنه يتغير تماما كل بضع سنوات فيقطع الجسد الجديد كل صلة له بالقديم ...

أما الذات فهى شىء أعمق من ذلك بكثير ، ومع أنها نامية متطورة كالجسد المادى الا أنها لاتعرف كيف تقطع صلتها بماضيها ولا بحاضرها ولا بمستقبلها ، وهى مع ذلك قابلة للنمو وللتطور ، وتطورها أكثر عمقا ، وأقوى ارتباطا بالأهداف

الخلقية للحياة . فهو يمثل نمو اللب وتطور الجوهر بعد الشكل والمظهر ، لأنه يمثل خلاصة تفاعل الذات مع نفسها ومع نواميسها الروحية الخلقية كما يمثل تطور الجسد خلاصة تفاعل هذا الجسد مع نواميسه البيولوجية .

وهذه الذات من المحال أن يصل اليها مبضع الجراح ، ولهذا أفلت أمرها من الباحثين فى أسرار السلوك الانسانى عن طريق التشريح (١) ، كما أفلت أمرها من المتحدثين عن الجزيئات والذرات (٢) ، ولكن لم يفلت أمرها ممن تعودوا فى تشريحهم للانسان أن يتغلغلوا الى أعمق من الجسد ومن الجزيئات والذرات كى يتعرفوا على حقيقة نوازع سلوكه بل عناصر حياته وحيويته خلال ذاته الحقيقية ، هذه الذات التى وصفها أحد حكماء الهند بأنها « لا تُرى لكنها تَرى ، ولا تُسمع لكنها تَسمع ، ولا تُدرَك لكنها تدرِك ، ولا تُعرَف لكنها تعرف ، هذه هى الذات الآمر الداخلى الذى لا يفنى » . فنحن نحيا حياتنا الحقيقة فى أعماق هذه الذات لا فى الجسد البالى الذى نكشفه للعالم ، لكن لا نكشف به العالم .

* * *

وقد يقال : لماذا لم تعطنا الطبيعة قدرا أوفر من الذكاء ومن الحاسة الخلقية كيما ندرك عن طريقهما أننا أحرار فعلا ، بدلا من أن نقع ضحية هذا الخداع الهائل بأننا محكومون تماما بنواميسها المطلقة الصماء ؟ ولكن هل هذا التساؤل يعنى فى حقيقته شيئا على الاطلاق اذا كنا انتزعنا ذكاءنا انتزاعا كما انتزعنا احساسنا الخلقى من بين مخالب هذه الطبيعة التى مكنتنا نفس نواميسها من هذا الانتزاع ؟

ثم أننا لا ينبغى أن نغتبط كثيرا بالذكاء المتزايد وبالحاسة النامية الخلقية الا اذا كنا أهلا لحرية متزايدة ، فالاحساس المفرط بالحرية قد يمثل بذاته كارثة على هذه الحرية ، كما أن الاحساس بالذكاء كارثة على هذا الذكاء . وقد نفقد عن طريق هذا القدر الأوفر من الذكاء حرية من أهم الحريات اللازمة للمزيد من نمو العقل وهى حرية الشك ، والتساؤل المستمر ، والتردد الذى لا ينقطع بين الصواب

---

(١) راجع ما سبق عن لومبروزو والمدرسة الوضعية الايطالية فى ص ٢٧٢ ، ٢٧٦ ، ٢٩١ ، ٣٧٠ .
(٢) راجع ما سبق على لسان أيزنك فى ص ٣٤٣ ، ٣٤٤

والخطأ ، والفضيلة والرذيلة . ومن يفقد حرية الشك يفقد حرية اليقين ، ومن يفقد حرية الخطأ يفقد حرية الصواب أيضا .

واذن فلا ينبغى أن نجزع كل هذا الجزع من حرية الخطأ ، ومن كل القيود الضخمة التى ترد على عقولنا الواهنة ، وفضائلنا المحدودة ، فتجعلها عرضة للخطأ من كل ناحية وفى كل خطوة ... لأنها عرضة للصواب ولو لماما ، وعرضة للمزيد من استكمال عناصر الذكاء والفضيلة . وهـذا هو الهدف الأسمى لنا فى هذا الوجود ، كما هو الهدف الأسمى للوجود فينا اذا كنا نملك حقا أى قدر من حرية الاختيار ، واذا كان هذا القدر يسير بنا فعلا عن طريق التطور البطىء الى الارتقاء المستمر .

ولا ينبغى أن ننسى فى النهاية ــ فى جزعنـا من الحرية ومن أخطائها ــ أنها محكومة بنواميس مطلقة للحق وللعدل ، نواميس وصـفها شيشيرون بأنها « لا تختلف فى أثينا عنها فى روما ، وأنها كما كانت قائمة ستظل قائمة فى مستقبل الأيام لأنها صالحة لكل الأمم وفى كل الأزمان ... » وهـذه هى بعينها نواميس الطبيعة العادلة التى كثيرا ما يكون صـداها الوضعى باهتا جدا ، بل لا يكاد يذكر ، ولكن عقل الانسان مهما كان بطيئا فى تطوره يسير اليها حتما بمقدار سيره نحو ما هو أسمى وأكمل فى كل ظواهر وجوده الروحى والعقلى .

واذا سلمنا بأن عقل الانسان يسير عن طريق التطور البطىء الى الارتقاء المستمر نحو ما هو أسمى وأكمل ، حاملا معه فى نفس الطريق الغرائز والمشاعر ، لكان لنا أن نتساءل اذن هل كل هذا التقدم المحقق موهوب الى تلاش مروع ؟! وما اذن حكمة سنى الحياة ببراءتها ، بطموحها ، بنضالها ، بتأملاتها ... وما حكمة صروف الدهر التى تمضى كأنها أحلام اليقظة بفشلها ونجاحها ، وبخوفها واطمئنانها وما حكمة قوانين التطور والارتقاء ؟ بل ما حكمة قوانين الوعى والأخلاق ؟ ولِمَ كان العلم أسمى من الجهل ، والايمان أسمى من الالحاد ، والاطمئنان أسمى من القلق ، والحكمة أسمى من الحماقة ، والحق أقوى من الخرافة ؟ لَم كل هذا اذا كانت نفوسنا ذرات من تراب تحملها رياح هوجاء لتقذف بها حيث تشاء

بلا هدف مرسوم ؟ ولم كل هذا اذا كانت شعلة الحياة تسير ـ مجبرة لا خيار لها ـ الى انطفاء محتوم ؟!

وشعلة الحياة لا تنطفىء بالموت بغتة كما قد يخيل لحراسنا الفاشلة ، بل اننا نموت كل يوم ، وتبعث فينا كل يوم نفس جديدة بخبرات متجددة ، مخبوءة وراء جسد عجيب متلاش متجدد على الدوام ... نفس يغمرها احساس متدفق عرم ،شقى سعيد ، ثائر مستسلم ، سعيد بالألم ، متألم من السعادة ... احساس يريد أن يسوى حسابه مع الحياة والحب والايمان والعرفان ، كما يريد أن يسوى حسابه خلال كل ذلك مع نفسه ومع الآخرين ..

وهكذا يعدنا كل يوم ليوم آخر بخيره وبشره ، كما تعدنا كل حياة لحياة أخرى تأتى أيضا بخيرها وبشرها . وكل يوم سابق مدرسة ليوم لاحق أرحب منه وأعمق بقدر ما يحصل عليه العقل ـ ومعه العاطفة ـ من رحابة ومن عمق نتيجة الاختبار الذى لا يتوقف خلال هذه المغامرة الهائلة المجيدة التى لا تتوقف للعقل وللعاطفة ، وهى مغامرة الحياة نفسها ، هذه المغامرة المحوطة بالألغاز من كل جانب ، وأعقدها اطلاقا لغز الأنسان نفسه !!

ماذا عن المصادفة ؟

ولهذا كله تظل سليمة قاعدة الحرية المقيدة بنواميس الحياة الأزلية ، ولكن نطاق الحرية يتسع الى أكثر بكثير مما يتسع له اذا أنكرنا دوام الحياة . ومن شأن هذا الاتصال الذى لا يتوقف للحياة أن تذوب مخاوفنا ، واعتراضاتنا ، وشكوكنا فى عدالة مبدع هذا الوجود ورحمته ومحبته وقدرته ، بقدر ما تذوب تدريجيا قيود البيئة والميراث ، وظروف الزمان والمكان التى قد نعزوها خطأ الى المصادفة السعيدة أو الشقية لكى لا يتبقى الا ميراث الذات من نفسها ، الذى صنعته عن طريق ممارسة حريتها العريقة فى الاختيار ، والا ظروف الزمان والمكان التى صنعتها لنفسها عن طريق هذه الممارسة منذ ماضيها السحيق . بل تزول أيضا قيود الجسد المادى بكل ما فيه من أوجه ضعف وقصور أيا كان مصدرها ، لكى تصبح الذات سيدة جسدها بعد أن كانت مسودة به الى مدى أو الى آخر .

وهكذا تتصل الذات ــ حاملة العقل والوجدان ــ بنواميس الحياة الطبيعية اتصالا مباشرا ، وتصبح وجها لوجه ازاء نفسها ، وماضيها ومستقبلها . أو بالأدق ازاء نفسها فى معنى واحد لا يتعدد للمكان وللزمان ، وللماضى والحاضر والمستقبل أيضا . وهكذا قد ينقلب الموقف بالنسبة لقضية التسيير والتخيير رأسا على عقب . فبعد أن كان يقال ان الذات الانسانية من صنع « مصادفات » الزمان والمكان وانها مسودة بها ، يقال كلا بل ان « مصادفات » الزمان والمكان أضحت ــ فى الجملة ــ من صنع الذات الانسانية وهى ــ الى مدى أو الى آخر ــ سيدة لها ، وتصبح نظرية النسبية ــ على هذا الوضع ــ حقيقة روحية بمقدار ما هى حقيقة رياضية .

وهذا الفهم لصلة الارادة الانسانية بنواميس الحياة لا يترك مجالا أيا كان مداه لدور المصادفة ، وهو ما يكان يكون اجماعا فى الفلسفة بوجه عام . بل انه حتى الفلاسفة الذين أمكنهم افساح دور « للمصادفة » فى تسيير دفة الحياة حاولوا أن يعطوا هذه المصادفة معنى مغايرا كل المغايرة للمعنى الدارج فيها ، وهو عدم الارتباط بأى قانون عام . فالمصادفة بهذا المعنى الأخير لا تجد قبولا عند أحد من المفكرين ، لأنها تصبح من قبيل الفوضى التى لا منطق فيها ولا ضابط لها ، وهو ما تنكره المشاهدات الوضعية لكل ظواهر الوجود .

ولذلك رأينا أن فيلسوفا من أبرز القائلين بجواز « الصدفة » ــ وهو وليام جيمس ــ يحرص على أن يؤكد أنه لا يعنى بها مطلقا هذا المعنى الدارج ، بل مجرد الشىء « غير المضمون الوجود بمعنى أنه كان يمكن أن يكون غير ذلك ، لأن القوانين التى نعرفها لا تقدر على اخضاعه ، فهو بالنسبة الينا غامض مبهم » . أى أن جيمس يتحدث عن عدم خضوع هذا الشىء « للقوانين التى نعرفها » وبهذا ينتهى الى جواز خضوع هذه « الصدفة » الى نواميس لا نعرفها تنتمى الى ما وراء الطبيعة ، وتؤدى فى نظره الى الايمان بعالم « متعدد متغير لا يمكن أن تدرك كنهه وجهة نظر واحدة » .

وهذا يخرج بنا بداهة عن نطاق الحقائق الوضعية التى أردت أن أقدم نظرية التسيير والتخيير فى اطارها ، وينتقل الى اطار آخر يبعد عنه كثيرا ... ولا يلزم

هنا ، وان كان لا ينبغى فى النهاية أن يقابل اعتراضا جديا اذا فهم على أنه يعنى مجرد التسليم بعجز عقل الانسان عن اكتشاف الجانب الأكبر من النواميس البيولوجية والروحية التى هيمنت ــ ولا تزال ــ على نشوء الحياة ، وعلى تطورها ، وعلى تتابع أحداثها . وهى نواميس ــ رغم تعددها غير المحدود ــ متناسقة تماما تجمعها رابطة المصدر المشترك والهدف المشترك أيضا ...

ويا ويل الانسان من نفسه اذا أصر على القول بغير ذلك . وياويلنا اذا تصورنا أن نكبات الحياة ومآسيها المرة التى لا تتوقف لا تمثل الا صدفا عمياء ، والا ارادة هوجاء لا منطق لها ، ولا أخلاق فيها . فعندئذ سيكون ايماننا بعدالة القــدرة المهيمنة محض مغالطة ، ومحبتنا لها محض مراوغة ورياء ، وذعر دفين من بغيها ، ومن شهواتها الجامحة العمياء .

ومن يؤمن بذلك فعليه أن يصبح هو أيضا من البغاة الطغاة على الآخرين ... فهل يمكن للحياة أن تنجح فى ظل ايمان كهذا ... الا أن تكون هى ــ بعينها ــ حياة الأفاعى والحشرات السامة ؟! أو بالأكثر هى ــ بعينها ــ حياة الوصوليين الأنانيين ... فهل هذه هى الصورة المثلى للحياة والهدف الأسمى الذى تتجه اليه الانسانية فى تطورها الأزلى مسيرة كانت أم مخيرة ؟!

* * *

فالقول بالصدفة العمياء هو كالقول بالقدرية المطلقة يتضمن من انكار لكل مسئولية خلقية بقدر ما يتضمن من انكار لكل عدالة أرضية وسماوية ، فلا يصلح أيهما مصدرا صحيحا لأى ايمان نقى بمبدع هذا الوجود فى عظيم عدله ، وحكمته ، وتنسيقه . ومادمنا نحب العدل ، والحكمة ، والتنسيق ــ حتى فى نظمنا الوضعية المحدودة الأفق ــ فمن المحال أن نجعل مجرد صدف لا ضابط لها هذا الاحكام الرائع الذى نلمسه من حولنا فى كل ذرة من ذرات الوجود ، فنلمسه فى جمال الزهرة ، وفى صفاء المياه ، وفى روعة الفضاء ، وفى تناسق الطبيعة، وفى عدالة الكثير من أحداث الحياة حتى تلك التى قد تبدو لنا ــ قبل وقوعها ــ ظالمة قاسية ، لكن التسليم بعدالة قضاء الله فى شأنها تسليم منا بعجز مداركنا

وأحكامنا ... ومن المحال أن نقول ان هذا كله عبارة عن صدف عمياء ، أو حتى عبارة عن قدر مبصر لكنه يترنح فى طريق العدم والفناء ، أو يجرى مختارا الى هاوية لا قرار لها من الظلم ومن الظلماء .

واذا كانت المصادفة العمياء لا تصلح لتفسير أية حادثة تافهة من حوادثنا اليومية حتى تلك التى تبدو بغير منطق ولا ضابط ولا هدف خلقى فما بالك بتفسير نشوء الحياة والمحافظة عليها ؟ خصوصا بعد أن ظهر كتاب الطبيعة أكثر عمقا واحكاما بما لا يمكن تقديره من أى كتاب خطته يد أعلم العلماء وأعظم الرياضيين . ويستوى فى ذلك كتاب الفلك مع الفضاء ، وكتاب الكائنات الحية مع كتاب الحياة النباتية ، بل حتى مع كتاب المادة الصلبة فى أتفه ظواهرها ، والتى تبين أنها تمثل فى تكوين الكتروناتها وبروتوناتها احكاما فلكيا ورياضيا يذهل الألباب ، حتى أن الذرة الواحدة أصبحت على ضآلتها المتناهية ، تمثل مجموعة شمسية كاملة ، فيها كل الاعجاز الذى تمثله أية مجموعة شمسية ، مهما تفاوتت النسب والأبعاد بين المجموعتين .

فنشوء الحياة من انفجار قد حدث بمحض الصدفة فى مكان ما من الكون أصبح أبعد احتمالا الآن من نشوء كتاب بالغ الروعة والاحكام ــ بمحض الصدفة ــ من انفجار قد يحدث فى مطبعة ما على ما عبر بعض المعبرين .ودور الصدفة فى نشوء أبسط ظواهر الحياة وهى الخلية الحية قد انتهى فلسفيا ورياضيا ، ومن باب أولى دور الصدفة فى خلق الحياة بكل ظواهراها ونواميسها التى لا تحصى والتى تحكم مملكة الحيوان والنبات والجماد .

واذا كان الأمر كذلك بالنسبة لنشوء الحياة وتطورها ، فهو كذلك أيضا بالنسبة لتسلسل أحداثها ، وتستوى فى ذلك أخطرها مع أتفهها ، وأقربها الينا مع أبعدها عنا .. فمن المحال أن ينسب أى حدث منها دور الصدفة العمياء بمعنى انتفاء الارتباط بأى ناموس طبيعى وبأى تسلسل مع أحداث سابقة مترابطة . واذا كنا نستخدم أحيانا فى لغتنا الدارجة تعبير « الصدفة » للاشارة الى الأمر غير المتوقع منا ، أو ذلك الذى لا يدخل فى تقديرنا السابق ، فليس معنى ذلك البتة أن نفس هذا الأمر غير متوقع من نواميس الحياة ، أو أنه لا يدخل فى

تقديرها السابق ، أو أن صروف الدهر يمكن أن تقوم على الصدف العمياء والمفاجآت غير المتوقعة ، أو على أساس آخر غير الارتباط المحتوم بين المقدمات ونتائجها ، أى على أساس من التسلسل الطبيعى للأحداث بين أكثرها قدما ، وبين تلك التى لا تزال مدخرة منها فى بطن الغيب القريب أو البعيد .

وفى النهاية فليس للصدفة من دور بهذا المعنى الأخير ، بل هى من ضروب خداع الحواس . ونفى دور الصدفة كحقيقة وضعية معناه بنفس المقدار اثبات دور الارادة العاقلة التى تعمل عن طريق النواميس الطبيعية ، من داخلها ومن خارجها ، وذلك كحقيقة علمية من بين الحقائق الوضعية المكملة لنفس البنيان الفلسفى والمنطقى الذى اعتنقته الفلسفة والمنطق منذ أعرق العصور صلة للانسان بهما [١] .

* * *

والحقائق الوضعية تبدو ــ بغير ما ريب ــ متطورة نامية بمقدار نمو معارف الانسان وتطورها . ولذا فان بعض الجوانب التى كانت تنتمى فى الماضى الى اللاهوت أو الى ما وراء الطبيعة أصبحت تنتمى الآن الى أساليب متنوعة من البحث المعملى بأساليب رياضية . وذلك حتى ليمكن القول بأن أمنية أفلاطون فى جعل الرياضيات أساس كل دراسة آخذة فى التحقق التدريجى . فقد كان هذا الفيلسوف العظيم يؤمن بأن العلوم الطبيعية ناقصة لا تؤدى الى الحقائق لأن موضوعها وهو العالم المادى ناقص فى طبيعته ، والانسان وهو الباحث عن الحقيقة فى هذا العالم المادى ناقص أيضا فى طبيعته . فلا مناص اذن من اللجوء للرياضيات التى تمثل عنده السبيل الكامل للوصول الى الحقائق .

ومثل هذا الرأى نجده عند الفيلسوف الرياضى المعاصر برتراند راسل Bertrand Russell الذى يقول : « ان الفلسفة الرياضية تمثل نوعا من العلم الحقيقى اليقينى الممكن التطبيق على حياة الانسان فى جوانبها العملية والعقلية .

---

(١) للمزيد فى هذا الشأن راجع مؤلفنا « مطول الانسان روح لا جسد » الجزء الثانى ص ٣٨٩ ــ ٤١٩

بل ان الفكر الخالص يستطيع أن يتوصل الى الالمام بها والى استيعابها خلال نفسه فى غير ما حاجة الى الملاحظة ، لـذا فقد نظروا اليها كيما تشجع نزعة عقلية لا تستطيع فلسفة أى علم من العلوم التجريبية الأخرى أن تحققها . ولقد ثبت على أساس من المعرفة الرياضية أن العقل أسمى من الاحساس وأن الالهام أسمى من التأمل . ومن ثم فقد قادت هذه الفلسفة الرياضية العقل الى ما وراء الطبيعة ، والى وضع نظرية عقلية فى المعرفة .. [1] » .

وان هذه الفلسفة الرياضية التى يمكن تطبيقها على حياة الانسان فى جوانبها العملية والعقلية ، والتى قادت العقل الى ما وراء الطبيعة أصبحت هى الأساس المستخدم الآن فى كشف حقائق جديدة عن كل شىء ، حتى عن قوة الايمان والصلاة ، وعن أثرهما فى شفاء الأمراض ، فمن كان يتصور أن هذه الأساليب تصلح حتى فى هذا النطاق وتأتى نتائج لم تكن فى الحسبان ..

ولنقدم هذا المثال الحديث نقلا عن عدد أغسطس ١٩٦٩ من مجلة The Practitoner الطبية المعروفة فقد ورد فيها « عن قوة الصلاة » أن طبيبا أمريكيا للأطفال يدعى ب . ج. كوليب P. J. Collipp أجرى تجربة فريدة فى نوعها لاختبار أثر الصلاة احصائيا على مرض سرطان الدم عند بعض الأطفال leukoemic children فتخير عشرة بين ثمانية عشر طفلا مريضا وأرسل أسماءهم الى أصدقاء له اتفق معهم على أن يداوموا على الصلاة لأجل هؤلاء العشرة داخل جماعات منظمة مع أسرهم، وبغير أن يعلموا أن المقصود هو عمل دراسة احصائية عن أثر الصلاة فى الشفاء .

فبعد خمسة عشر شهرا ظل سبعة أطفال من هؤلاء العشرة على قيد الحياة بينما ظل اثنان فقط من الثمانية الباقين على قيد الحياة . وبعبارة أخرى أن هذا الفارق فى الأثر يمثل من الناحية الرياضية نجاحا يبلغ مستواه ٩٠٪ تقريبا . والنتيجة أن هذه التجربة تؤيد ـــ فى تقدير صاحبها ـــ الاعتقاد بأن الصلاة للمرضى لها فاعليتها ، ويضيف أنه من المؤسف حقا أن دراسة أثر الصلاة فى الشفاء تلاقى كل

---

(١) فى مؤلفه « تاريخ الفلسفة الغربية » ص ١٧ History of Western Philosophy

هذا الاهمال من الدراســات الطبية مع أنها ربما تكون أقوى صــور العلاج كلها !! (1)

وهذه التجربة ليست حاسمة بطبيعة الحال ولا كافية ، اذ قد ترجع النتيجة الى تفاوت فى الظروف والحالات المتعلقة بالمرضى لكنها على أية حال تفتح الطريق لدراسات أخرى مماثلة قبل الكلام بصيغة حاسمة فى هذا الشأن . وانما يكفى هنا أن نبين كيف أن الأساليب الرياضية يمكن أن تستخدم فى أمور كثيرة كانت لاتستخدم فيها فيما مضى ، خصوصا بعد نأ عرفت قوانين ثابتة لما يصح أن يعزى للصدفة ، أو بالأدق لما يصح أن يفلت من نطاق النواميس المادية المعروفة ، وذلك فى شأن دراسة ظواهر كثيرة ذات طابع روحى ونفسى كان يهرب العلم المادى من دراستها فيما مضى نتيجة اعتقاد خاطىء بأنها لايمكن أن تخضع للدراسة العلمية المنتجة ، أو أنها غير صحيحة من أساسها .

وكما أنه لامناص من اللجوء للرياضيات ، فانه لامناص من اللجوء الى أحدث الحقائق عن الفيزياء ، والفضــاء ، والفلك ، والروح ، والنفس ، والبيولوجيا ، والطب ... وغيرها للوصول الى فكرة أصح من غيرها عن علاقة الانسان بهذا الكون ، وذلك الى المدى الذى قد يسمح أكثر من غيره باجابة أكثر تحديدا ووضوحا من غيرها عن هذا السؤال الخطير وهو تسيير أم تخيير ؟

وعلماء العصر الحديث يفضلون الاستعانة بحقائق الرياضة الحديثة للتمييز بين ما ينبغى الاحتفاظ به من الأمور وما ينبغى استبعاده منها وذلك بداهة فى نطاق المعارف المختلفة المتطورة دواما بسبب تقدم الأســاليب الحديثة فى البحث والاستقصاء . وعلى هذه الأساليب شيدت حقائق كثيرة حديثة مفرطة فى خطورتها، ولا نبعد اطلاقا عن الحقيقة عندما نصفها « بالوضعية » . فشتان بين ما يمكن أن يوصف بهذا الوصف فى عصرنا الحاضر وما كان يمكن أن يوصف به منذ خمسين عاما مضت !... ولا ريب أن دراسة كل ما يتصل بالنفس والروح يتطلب جهودا تتجاوز بكثير ما تتطلبه سائر العلوم الأخرى ، ويحتاج تريثا أشد فى ترتيب المقدمات ، وفى تحليلها ، وفى استخلاص نتائجها ونفى دور « المصادفة » فيها .

---

(1) The Practitioner : August 1969 (No. 1214 Vol. 203 P. 135).

ولا ريب أن هذه الحقائق أصبحت تمثل فى جوهرها بنيانا وضعيا بمقدار ارتباطها بحقائق العلوم الأخرى ، وبصرف النظر عن موقف الاعتقاد منها . وسواء أوقف منها موقف التسليم أم المعارضة ، فان موقف الاعتقاد يتسم دائما بمقدار من الغلو الضار ، هذا الغلو الذى يسود مشاعر المعتقدين فى كل مكان وزمان ، ولا يمكن أن تخفف منه الا رغبة تعقل الأمور وفهمها على حقيقتها حبا فى المعرفة الصحيحة لذاتها ، لاحبا فى الاعتداد بالرأى وبالذات ، وهى رغبة هيهات أن تتوافر الا لندرة من المفكرين المعتدلين المتعمقين ، ومن العلماء الجادين المثابرين .

وهذا البنيان الوضعى قد أثبت ــ على أية حال ــ أن المسالك الفكرية التى سلكها أفضل فلاسفة التاريخ ــ بل أبرز علمائه أيضا ــ فى بحثهم عن حقيقة النفس العليا وهى الروح وقيمها اللازمة لتهذيب العقل والوجدان وللوصول بالانسانية الى أعلى مراتبها ــ كثيرا ما تتضارب فى المظهر أكثر منها فى الجوهر ، وفى التعبير أكثر منها فى التقدير ، وفى الأسباب أكثر منها فى النتائج ، وبينها من الوشائج القوية ، الظاهرة والخفية ، أكثر مما يكفى لاستخلاص نظرية مترابطة تكاد تغطى بذاتها أهم ما يلزم للشعور الانسانى من دواعى الاطمئنان الى حريته ، وبالتالى الى عدالة التقدير والمصير ، وأهم ما يلزمه للتخلص من شكوك رهيبة مدمرة لأثمن ما فى الوجود كله ، وهو راحة العقل والضمير ....

عدالة الأرض أم عدالة السماء ؟

واذا اطمأن العقل والوجدان معا الى عدالة المسئولية الطبيعية كحقيقة وضعية والى وفرة أسانيدها فى الارادة الحرة للانسان ، فقد اطمأنا ــ ولو الى حد ما ــ الى عدالة المسئولية الوضعية والى وفرة أسانيدها فى نفس هذه الارادة ، مع فارق هام هائل : وهو أن العدالة الأولى ذات أفق واسع ، يكاد يكون بغير حدود ، وغير مرتبط بملابسات الزمان والمكان التى لاتمثل بذاتها أكثر من وسائل محدودة فى يد هذه العدالة المطلقة التى تحاسبنا على أخلاقنا المستورة ، بل على خلجات وجداننا أيضا ، وتقيم على هذا الحساب عقابها وثوابها عن طريق ناموس السببية الذى يعمل دواما وتلقائيا .

أما العدالة الثانية فهى نسبية ذات أفق ضيق محدود بملابسات الزمان والمكان، وبأدلة الثبوت والنفى ، وحكمة القضاة ، ولباقة المحامين ... وهى تحاسبنا على أفعالنا الظاهرة ، لا على أخلاقنا ولاعلى خلجات وجداننا . وهى مرتبطة بالنصوص وتأويلاتها وتعديلاتها .... ، ولذا فهى عرضة للخطأ والصواب ، وربما للخطأ أكثر من الصواب . ولكنها ليست فى النهاية سوى وسيلةمن وسائل العدالة الطبيعية ، وأداة طيعة فى يدها للتطور والارتقاء .

وهى بالتالى أداة للوصول بالحياة الى أسمى غاياتها وأرقاها اطلاقا ، وهى وجدان الانسان العادل ، الحكيم ، الصابر ، المؤمن بعدالة « قدره ومصيره » ، والمؤمن أيضا بحريته والذى من حقه أن يتخلص تدريجيا مما يحيط به من مخاوف وآلام ، ومن قيود وأغلال ، وأن يتطلع الى قدر من السعادة تام على الدوام بمقدار نموقدرته علىتحقيق حريته ، وذلك فىوجود لايعرف التوقف ولا الانقطاع، ولا التخبط بين البقاء والضياع . وفى وجود يعرف أيضا كيف يرتب على هذه الحرية المتطورة النامية كلآثارها الجسام ، وأولها تحقيق العدالة المطلقة القائمة على ناموس الزرع والحصاد ، أو السبب والنتيجة .

وهنا من حق العقل أن يعترض قائلا ، ولكن ألا ترى كيف يسود الظلام فى كثير من الأحايين وينتصر الظلم فى كثير من الأمور ؟! أنى أرى هذا جيدا ، وأنى لمسته وألمسه كل يوم فى حياتى الخاصة وحياة الآخرين ، فما بالك بما جرى عبر التاريخ من آثام ، وأهوال جسام ؟! . ولكن التعليل قدمته فى الصفحات السابقة التى عرضت فيها أسانيد الاقتناع بحرية الاختيار المحكومة بنواميس الطبيعة كحقيقة وضعية وخلقية قبل أن تكون كشفا فلسفيا . وهذه الحرية من شأنها أن نسىء استخدامها كثيرا ، كما نسىء فهمنا لموقفنا من نواميس الطبيعة ، ولموقف هذه النواميس منا .

ومن هناتتتابع الآثام والآلام والدماء والدموع ، فىموكب لايتحسن الاتحسنا تدريجيا بطيئا بمقدار ما يتحقق التحسن فى الاتساق التدريجى البطىء بين الانسان والكون . أو بالأدق الاتساق الصحيح بين العنصر الخالد فيه وهو الذات المفكرة ، الشاعرة ، العاملة ، المتأملة ، اليقظى فى مواجهة أحداث الحياة ، وبين نواميس هذه

الطبيعة الخالدة التى هى أوسع نطاقا بكثير من الكون المادى والتى لها — بالأقل — مثل ماللذات الانسانية من قدرة على التفكير ، والشعور ، والعمل ، والتأمل ، واليقظة فى مواجهة نفس هذه الأحداث .

* * *

ولكن هل من حقنا أن نتساءل قائلين : اذا كان الألم من مستلزمات الحرية ، أفما كان من الأصلح لنا أن نخلق بدون هذه الحرية المشئومة التى تجر علينا كل هذه الآلام والدماء والدموع ؟! ان هذا التساؤل يتجاهل فى الواقع أن الحرية مصدر للتعاسة وللسعادة معا ، وأصل للنعمة وللنقمة ، فكلما تضاءلت الحرية تضاءلت فرصهما ، وذلك لأنهما متلازمان أبدا لأنهما يمثلان وجهين متقابلين لحقيقة شعورية واحدة .

فأيهما أفضل لنا : أن نتقبل الحياة على علاتها بما لها وما عليها ، أم أن نكون — كالعصفور أو كالفراشة — أصحاب حرية لا تتعدى الانعكاسات الغريزية التى لا تمت بصلة واضحة الى عقل راجح أو الى وجدان نام ؟! انى على ثقة أن الكثيرين يتمنون — لفرط ما قاسوا من آلام مرة — لو أنهم كانوا عصفورا لا يعى أو فراشة لاتدرك . بل ان عددا من المجانين هم فى حقيقة الحال هاربون من آلام الوعى والادراك التى تتجاوز طاقة الألم عندهم ... ولكن هل أولئك المتبرمون بالحياة ، والهاربون من الألم يملكون سبيلا آخر حقيقيا الا أن يعيدوا النظر — أو أن يعاد النظر لهم — فى موقفهم من أنفسهم ، أى فى موقفهم من الحياة ومن الحرية ؟ ثم هل لليأس من هذه الحياة ومن الحرية مبرر حقيقى ؟

ان كل حقائق الوجود تقول لنا كلا ... فالألم طريق الاستحقاق لأنه وسيلة التطور والارتقاء ، ودمعة اليوم ستمحوها ابتسامة الغد ، وظلام الليل يؤدى الى طلوع النهار ، ومرارة الفشل تصنع حلاوة الانتصار مادام ناموس التضاد يفعل فعله دواما لانجاح الحياة وازدهارها فينا رغم كل انفعالات الكآبة واليأس التى قد تعتمل فى نفوسنا ، بسبب هذه الحرية التى نكابر فيها فنكر وجودها . مع أن الخلاص هو أيضا فى هذه الحرية التى قد تقيم صلحا صحيحا بيننا وبين هذه النواميس القاسية الصماء التى لاتريد أن تستمع الى توسلاتنا ولا أن تجفف دموعنا الا اذا اقتربنا منها ولو بعض اقتراب ... فيالها من نواميس قاسية لا تلين

ويالها من حرية باغية لا ترحم ، ويالها من طبيعة غبية لا تفكر مثلما نفكر ولاتشعر مثلما نشعر !!

ومن هنا يجيء التفاعل الذى لا غنى عنه بين ما نصفه بالتخيير وما نصفه بالتسيير ، وهو كالتفاعل الذى لا غنى عنه بين ما نصفه بالخير وما نصفه بالشر . وهكذا الشأن فى كل تفاعل بين الأضداد فى هذا الوجود غير المحدود ، أو ماقد يبدو لحواسنا فى حكم الأضداد التى لا يمكن أن تجتمع معا ، فنقول هذا حق وذاك باطل وكثيرا ما يكون كلا الوصفين خاطئين ، وفيهما من خلط بقدر ما فيهما من قصور ..

ولذا فقد يقول قائل فى وصف شخص معين انه هارب من عدالة السماء ، ويقول آخر كلا بل انه خاضع لها ، وتتصور أن أحد الوصفين يعارض الآخر أو ينفيه ، مع أنه تعارض وهمى من صنع حواسنا ، لأنه هارب منها بمقدار ما تمنحه ارادته العاقلة العاملة من حرية الحركة ، وخاضع لها بمقدار ما هو محكوم فى النهاية بنواميس الحياة . وبالتالى فلا يمكن لأى انسان — أن يفلت — ولو على الأمد البعيد — من هذه العدالة الطبيعية المطلقة التى لا تتوقف الا بتوقف نواميس الحياة ، وهذا أمر محال .

وهذه العدالة الطبيعية قد ننكرها — لا لأنها غير قائمة — بل لأن كل تقديراتنا قاصرة ، ولأن كل معلوماتنا عن أسرار العقل والروح ونواميس الأخلاق الطبيعية التى تعمل من ورائها لا تزال فى المهد ، بل لعلها لم تبلغ هذا المستوى بعد . فكل أحكامنا على أنفسنا وعلى الآخرين مشوبة بعوامل القصور بمقدار قصور مداركنا عن أنفسنا وعن نواميس الحياة التى نحيا فيها ، والتى تحيا فينا منذ الأزل والى الأبد ... والتى لا يضيع فيها شيء هباء حتى ولو كان دمعة حائرة أو ابتسامة فاترة ، لأن كل ما يمت الى أفكارنا ، وشعورنا ، ووجداننا أسمى كثيرا وأبقى على الزمن من الحجر الأصم ، أو من التراب الذى ندوسه بأقدامنا فى غدونا ورواحنا .

ثم ان هذه الحرية فى الاختيار التى ينعم بها القاتل أو اللص عندما يدبر جريمته ، ثم عندما يواجه اجراءات التحقيق والمحاكمة وتنفيذ العقوبة هى من

نفس طبيعة حرية الاختيار التى ينعم بها قاضيه ، ومحاميه ، وسجانه وجلاده ... والتى ينعم به أيضا واضع النص المطلوب تطبيقه ، ومن يعترض عليه . وليس معنى هذا القول أبدا أن اتجاهات الارادة لدى الجميع واحدة ، أو أن خلجات الوجدان لديهم واحدة ، بل هنا يبرز تفاوت ضخم بين القاضى العادل الذى قد يلوم نفسه لوما عنيفا على « عدالته » خشية التسرع أو الخطأ فى التقدير ، وبين المجرم العاتى الذى لا يلوم نفسه أبدا على جريمته ـ حتى وهو بين يدى جلاده ـ لأنه ينظر الى نفسه كمصلح اجتماعى كبير .. وفى هذا التفاوت الضخم فى التقدير وفى الشعور يكمن كل الفارق بين القاضى العادل والقاتل الأثيم ، وبين الوجدان العاقل والوجدان الأحمق ، وبين العالم الصحيح وبين الدعى الجاهل ، وبين المؤمن الحقيقى وبين من ينسب نفسه الى الايمان ظلما وبهتانا ...

ولكن فى النهاية كل يحاول تحقيق ذاته عن طريق ما وصل اليه من نمو فى العقل وفى الوجدان ، ومن قيم روحية وامكانيات للفكر وللحركة . فكل هذا يلعب دوره المحتوم فى تحقيق الذات على نحو أو على آخر ، أى فى تحقيق حكمة الحياة فى كل ذات ناطقة عن طريق حرية الفكر والحركة التى تتفاعل مع نواميس الحياة ـ فى كل بهجتها أو فى كل ضيقها ـ وبصورة قد تبدو خفية لكنها لصاحب النظر الثاقب ظاهرة كل الظهور ، فلا تحتاج عناء فى كشفها وفى الاقتناع بها ، لأنه تكفى فيها شهادة الوجدان وهى أصدق بمراحل كثيرة من شهادة اللسان ...

وكل يقوم برسالته فى الحياة فى اطار من حرية اختيار محدودة لكن ينبغى أن تستخدم على نمط عاقل حكيم فى محاولة مطلوبة ـ لكنها قلما تتحقق ـ للاتساق مع أسمى نواميس الايثار والفضيلة ، وهما مصدر كل عدالة وكل حكمة . وهذه الحرية المحدودة هى التى ينبغى أن تهيمن فى النهاية على سير موكب الأحداث فى السجن وخارجه ، فى مقام العدالة والفضيلة ، كما فى مقام الانحلال والجريمة .

ولقد بينت فى أكثر من مناسبة سابقة أن ما يطالبنا بهذا الاتساق انما هى نواميس الحياة الخلقية التى تحكم هذا الكون فى جميع مستوياته بقدرة لا يمكن

أن تقل عن قدرة نواميس المادة والطاقة بل تسير معها فى موضوع واحد مادام الارتباط محتوما بين العقل والمادة . وهى تحدث نتائجها المحتومة بحكم ارتباط النتائج بأسبابها ارتباطا محتوما . وهذا الارتباط هو الذى يحقق لهذه النواميس أداء رسالتها ، ويحفظ لها طابعها الروحى والخلقى مهما بدا هذا الطابع محجوبا بسلطان الغرائز الذى عثل عند القدريين نداء القــدر والمقدور ، ومحجوبا أيضا بقيم المجتمع فى كل سطوتها الرهيبة ، وبريقها المضلل للعقول وللشعور .

وليس المتهم أشد بالضرورة اثما من قاضيه ، بل قد يكون العكس أحيانا هو الصحيح . فقد يمثل المتهم ذاتا متقدمة فى الحكمة والفضيلة حين لا عثل قاضيه شيئا منهما ، كما كان الشأن مع سقراط ، وجاليليو ، وجان دارك ، ومارى أنطوانيت ، وغيرهم ممن كانوا ضحايا محاكمات جائرة من البغى أمكن فيها لظلمة الغرور أن تسحق قبس الضمير ، ولصخب الدهماء أن يخفت نداء الحكمة والفضيلة . وهى محاكمات لا يزال يندى لها جبين الانسانية حتى الآن لأن شعور العدالة لا عكن أن يطويه كر الأيام والأعوام مهما أوغل بها القدم فى رحبات هذا الكون الفسيح .

وما كان هذا البغى ليحدث لو لم تكن أحكام بنى البشر على بعضهم البعض عاجزة قاصرة . وفى ذلك ما يثبت بذاته توافر حرية الاختيار لديهم التى تسمح لهم بالخطأ والصواب معا ، بل بالخطأ غالبا والصواب نادرا مع تفاوت ضخم بحسب درجة التطور والارتقاء التى تكون الذات قد بلغتها ، والتى تسمح لهابقدر متزايد من الحكمة على حساب قدر متراجع من الحماقة . وعند اساءة استخدام هذه الحرية فان المفارقة تصبح ضخمة جدا ، بل فوق مستوى الادراك البشرى بمراحل كثيرة ، بين اسم العدالة ومسماها ، وبين ما هو كائن منها فعلا وما ينبغى أن يكون .

ولهذا أجهد الفلاســفة والمشرعون الحكماء أنفسهم على مر العصــور فى وضع الأنظمة اللازمة لدرء هذا الخطر الذى لا يعادله خطر آخر على رقى الحياة وعلى اطمئنانها : وهو أن يكون المتهم أكرم من قاضيه وأنبل ، فان ذلك معناه المحتوم تضاؤل معنى العدالة وانهيار جلالها بضياع الثقة المطلوبة فى القضاء

وفى القضاة ، والتى لا غنى عنها لنجاح الحياة وازدهارها بل لحمايتها من مهاوى الظلام والضياع وما أكثرها .

ولكن اذا تضاءل معنى العدالة الوضعية وما أكثر ما فيها من عبر ، فهل ينبغى أن يتضاءل أيضا فى ضمير الوجود أو ان شئت فى ضمير القدر ؟ وهل من حق وجداننا الحائر أن يفقد ثقته بعدالة السماء أيضا عندما يفتقدها فى عدالة بنى البشر ؟! وفى الاجابة الصحيحة على هذه التساؤلات يظهر الفارق الضخم بين فلسفة للموت وأخرى للحياة ، أو بالأدق بين فلسفة للضياع والفناء وأخرى للأمل وللرجاء . وبالأمل وبالرجاء وحدهما تصبح الحياة أكثر من أنات مشتعلة من اليأس والأنين تمضى بلياليها الى غير منطق مفهوم ولا هدف معلوم .

تلخيص لأهم النتائج

وبعد ، فهذا هو موضوع « التسيير والتخيير بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون » موضوعا فى القالب الذى بدا لى أكثر ملاءمة من غيره لمحاولة ارتياد مجاهله ، وللوصول عن طريق هذا القالب الى نتائج ربما تكون أقرب الى الصدق من غيرها لأنها مستمدة فى جانبها الأول من الفلسفة العامة بمقدار ارتباطها بطبيعة الانسان الحقة بوصفه كائنا روحيا خلقيا ، كما هى مستمدة فى جانبها الثانى من فلسفة القانون بمقدار ارتباطها بحقائق الحياة الوضعية المستمدة من العلوم الانسانية وبوجه خاص من علوم النفس ، والاجرام ، والاجتماع ...

وكل هذه الفلسفات والعلوم ينبغى أن تلعب أدوارا مترابطة فى توجيه سياسة التشريع العقابى ، كما ينبغى أن تلعب أدوارا مترابطة فى تحديد علاقة الانسان بالكون وبنفسه تحديدا أقرب الى الصدق بكثير من تحديد الفلسفات الكلامية ، أو الميتافيزياء الجدلية ، أو المناقشات التيولوجية التى لا يمكن أن تنتهى الا من حيث بدأت ...

وخلال مرورى بالمشكلات المختلفة التى يثيرها ــ أو تلك التى ينبغى أن يثيرها ــ هذا الموضوع الدقيق فى جوانبه العامة والقانونية ، وهى وثيقة الصلة بعضها بالبعض الآخر ، كان علىَّ أن أبت برأى فيها أو آخر تباعا ، وذلك لأن كل مشكلة منها تعتبر قاعدة لمواجهة المشكلة التى تليها على النحو المطلوب .

ولعله يحسن فى الختام أن أقدم عرضا سريعا لهذه المشكلات المتنوعة وللنتائج التى اقتنعت بصحتها خلال معالجة أبوابه وفصوله المختلفة ، وهذه النتائج هى :

ــ أن الأسلوب الوضعى هو أصلح الأساليب للامساك بزمام العقل لمحاولة الوصول الى نتائج أجدر من غيرها بالاعتبار ، وأدعى للاستمساك بها فى هذا الموضوع كما فى غيره . وهذا الأسلوب الوضعى هو الذى قاد خطى الحضارة المعاصرة الى كشوفها الباهرة والى ما وصلت اليه حتى الآن من تقدم نسبى فى العلم والعرفان ، وذلك لأن هذا الأسلوب الوضعى يقوم على التسليم بان الشك حق مطلق للعقل وبأنه لا يوجد شك مشروع وآخر غير مشروع .

ــ أن نفس هذا الأسلوب الوضعى ينبغى أن يمسك بزمام العقل فى شأن الصراع بين العلم والاعتقاد ، فهــو الذى ينبغى أن يوضــح أمور الاعتقاد وينير خوافيها ، كما ينبغى أن ينفى عنها عوامل العثار ، والغلو ، والخيال الواسع والاعتداد بالرأى وبالذات ، وما أكثر هذه العوامل فى أمور كل اعتقاد .

ــ أن جميع أمور الحياة ــ سواء أنسبت الى العلم أم الى الفلسفة أم الى الاعتقاد ــ خاضعة لتطور لا يتوقف . فتطور العقل والوجدان فى تفاعلهما معا حقيقة وضعية ثابتة يمكن أن نلمسها حتى فى حياة كل يوم وبالنسبة لكل ظواهر الحياة .

ــ ومن ثم فان الترابط التام هدف لاغنى عنه بين أمور العلم ، والفلسفة ، والاعتقاد ، اذا كان العقل والوجدان جادين فى رغبة الارتباط ــ معا ــ بحقائق الحياة بعد الارتباط بأوهامها وترهاتها البراقة التى تتملق غرائزنا ، وأولها غريزة الاحساس بالمجهول . وفى هذا التملق يكمن كل ضراوتها وسلطانها الباغى على العقل والوجدان .

ــ أن ثمة نواميس خلقية كونية تحكم سير أحداث العقل والوجدان بنفس صرامة نواميس المادة والطاقة ، ومترابطة معها ، لأن الترابط التام أمر لا غنى عنه لتحقيق اتساق الحياة . ولا فارق فى ضرورة هذا الاتساق بين نواميس العقل والوجدان ونواميس المادة والطاقة ، وهذه النواميس التى وصلت اليها علوم

النفس والروح والاجتماع تثبت أن للحياة هدفا خلقيا يتحكم فى نواميس الطبيعة كما ينبغى أن يتحكم نفس الهدف الخلقى فى الشرائع الوضعية .

ــ أن قلب هذه النواميس الخلقية وجوهرها هو أن الايثار والأثرة طاقتان طبيعيتان تعمل أولاهما للارتفاع بالحياة عن طريق تطورها للأمام وتعمل الأخرى للنزول بها ، فتتفاعلان معا كما تتفاعل كل طاقتين متناقضتين فى هذا الوجود لخدمة الطبيعة فى تحقيق أهدافها التى تسير فى سبيل التحقيق عن طريق هذا التناقض .

ــ أن ناموس السببية الطبيعية هو حلقة الارتباط بين نواميس العقل والوجدان من جانب ونواميس المادة والطاقة من جانب آخر ، فنفس الأسباب تؤدى فى كل زمان ومكان الى نفس النتائج . واذا كنا ننظر الى السببية فى التشريع الوضعى بوصفها رابطة موضوعية لازمة لقيام المسئولية الوضعية فهى فى التشريع الطبيعى رابطة موضوعية لازمة لقيام المسئولية الخلقية ، لكنها تحدث أثرها هنا تلقائيا بقوة نواميس الطبيعة وعن طريقها .

ــ أن الارادة الانسانية حقيقة فلسفية بمقدار ما هى حقيقة وضعية ، وذلك بوصفها ناموسا يقظا عاملا من بين نواميس الحياة اليقظة العاملة . والى ذلك فطن أبرز فلاسفة التاريخ منذ عرف العقل الانسانى طريقه الى الفلسفة الراغبة فى الارتباط بحقائق الحياة ، وهو يمتد بالأقل منذ عهد الاغريق الى الآن .

ــ أن العقل بشطريه الواعى وغير الواعى هو سيد هذه الارادة والعنصر الحقيقى المكون لمقومات الشخصية الانسانية . وبمقدار نموه وتطوره فى الطريق السوى بمقدار ما تنضج الارادة فى قدرتها على الاتساق الصحيح مع النواميس الخلقية للحياة .

ــ أن عقاب عدم الاتساق الصحيح بين خلجات الارادة المحكومة بالعقل وبين نواميس الحياة الخلقية والبيولوجية هو الألم الذى ينزل فى صور متنوعة عن طريق ناموس السببية لتحقيق التطور وبالتالى لتحقيق الاتساق على الوجه المطلوب . وأن ثواب السعى الى تحقيق الاتساق المطلوب هو استحقاق السعادة الوجدانية وهى تجىء من داخل الذات لا من الملابسات الخارجية المحيطة بها ،

هذه الملابسات التى قد نعزوها الى « المصادفة » رغم أن وراءها مقدمات منطقية، وأمامها هدفا حكميا ، بل أهدافا متتابعة .

ــ أن هذا النظر مرتبط ــ أو ينبغى أن يرتبط حتما ــ بعدم النظر الى الوجود المادى بوصفه مبدأ للحياة ونهاية . وهذا النظر أصبح الآن حقيقة وضعية ورياضية بعد أن كان محض اعتقاد فلسفى ودينى .

ــ أن مذهب الجبرية أو التسيير المطلق ــ عند الاقرار بصحة الارادة الانسانية ــ يفقد كل أسانيده ويصبح مذهبا مرفوضا فلسفيا وخلقيا ، كما أصبح فى القرن الحالى مرفوضا علميا .

ــ وأنه يمكن التوفيق بين الاقرار بتوافر الارادة الانسانية ــ ومن ورائها العقل ــ وبين وجود نواميس طبيعية ينبغى على الذات الانسانية أن تحاول الاتساق معها على قدر طاقتها بحسب ملابسات الزمان والمكان .

ــ وأن هذا التوفيق ممكن سواء بالنسبة لموقف الارادة الحرة من ناموس السببية الطبيعية ، أم بالنسبة لموقفها من سائر النواميس الخلقية التى على العقل والوجدان السعى الى الاتساق الصحيح معها ، لأن هذه النواميس حقيقة واقعة ولها جزاؤها المحتوم .

ــ أن هذا الاتساق الصحيح لا يمكن أن يجىء بغتة أو عن طريق خديعة الذات أو الآخرين ، لأن نواميس الطبيعة لا تقبل الخديعة التى تقع فى الأساس من شقاء الذات ، كما تقع فى الأساس من الجرائم الطبيعية والوضعية معا ، وهى تشقى صاحبها بمقدار ما تشقى الآخرين لأن التضامن الاجتماعى يمثل بدوره ناموسا من نواميس تطور الحياة .

ــ أنه يمكن فى نطاق فلسفة القانون اكتشاف التماثل الواضح بين اتجاهاتها واتجاهات الفلسفة العامة فى شأن لب النقاش وما يقدمه من أسانيد ، ومن نتائج. ولا مغايرة بين الفلسفتين الا بمقدار اختلاف الجزاء الوضعى عن الجزاء الطبيعى ــ لا فى أساسه الفلسفى ــ بل فى نطاقه وفى نوعه .

ـ وعلى ذلك فانه لا محل لقبول مبدأ الارادة المطلقة للانسان عن أفعاله كأساس لحق العقاب لتعارض هذا المبدأ مع الحقائق والأسس التى وصلت اليها الفلسفتان العامة والعقابية معا .

ـ كما أنه لا محل لقبول مبدأ انكار الارادة الانسانية ـ ومعها الوظيفة الخلقية للعقوبة ـ كأساس لحق العقاب لتعارض هذا المبدأ مع نفس الحقائق والأسس التى وصلت اليها الفلسفتان العامة والعقابية معا .

ـ وبالتالى فان أقرب المبادىء العقابية الى الصحة وأجدرها بالتقدير هو ذلك الذى يقيم حق العقاب على أساس من التسليم بحرية الارادة المقيدة بالعوامل الوراثية وبملابسات الزمان والمكان ، وبالتالى بالمسئولية الخلقية المقيدة بنفس هذه العوامل .

ـ ولذا نجد أن الأنظمة القائمة على هذا المبدأ الأخير ـ الذى تمثله بوجه عام المدرسة النيوكلاسية والمذاهب التوفيقية التى انبثقت عنها ـ هى أقواها تأثيرا فى الشرائع المعاصرة مهما تباينت حلولها ، ومهما صح النقاش والجدل فى هذه الحلول حتى مع ارتباطها بأصل فلسفى مشترك ، وبصرف النظر عن الأنظمة السياسية والاقتصادية السائدة التى توجه سياسات الشرائع بوجه عام والتى تتفاوت تفاوتا ضخما بطبيعة الحال .

ـ وكذلك الشأن أيضا فى كل ما يتصل بأنظمة العقاب فى شقها الاجرائى ، فانها من المحال أن تقام على نحو سليم يحقق الغاية المرجوة منها الا على أساس من التسليم بمبدأ حرية الارادة ، وبالأهداف الخلقية للبنيان العقابى برمته .

ـ وأن ذلك يؤكد صحة الحقيقة التى وضعتها فى الأساس من معالجة هذا الموضوع ، وهى أن تحقيق الترابط بين الفلسفة والعلم هدف لا غنى عنه للتحقق من صحة الفلسفة وصحة العلم . والعلم تمثله هنا حلول التشريع الوضعى ، ولا بد من تحقيق هذا الترابط اذا كنا جادين فى محاولة الوصول الى حلول فعالة فى مكافحة نوازع الشر والأثرة حيثما ظهرت ، وكيفما وصفت فى الشرائع الوضعية ، وكيفما اختلف الرأى فيها أو اتفق بين فقهاء القانون وفلاسفته من جانب ، وبين علماء العلوم الانسانية من جانب آخر .

بيان المراجع

(بترتيب ابجدى ومع حفظ الألقاب)

أولا ــ فى الفلسفة العامة وما يتصل بها من علوم

(أ) باللغــــة العربية :

ابن تيمية . . . . . . « النبوءات » .

ابن رشـــد . . . . . . ــ « الامتـــاع والمؤانسـة » : تحقيق احمد امين وأحمد الزين (١٩٣٩)
ــ « الكشـف عن مناهج الأدلة فى عقائد الملة » (١٩٣٥) .
ــ « تهافت التهافت » .

أحمد أمين وزكى نجيب محمود . « قصة الفلسفة الحديثة » (١٩٦٧) .

ادموند سينوت . . . . . « حياة الروح فى ضوء العلم » ترجمة اسماعيل مظهر (١٩٦٠) .

الكسيس كاريل . . . . . « الانسان ذلك المجهول » ترجمة عادل شفيق (١٩٦٤) .

جان بول سارتر . . . . . « الوجودية مذهب انسانى » ترجمة عبد المنعم الحفنى (١٩٦٤) .

جميل جبر . . . . . . « طاغور » (١٩٥٨) .

جون ديوى . . . . . . « جيفرسون » ترجمة عبد الحمـيد يونس (١٩٦١) .

جيمس هنرى برستد . . . « فجر الضمير » ترجمة سليم حسن (١٩٥٦) .

حبيب الشارونى . . . . . « أزمة الحـــرية بين برجسون وســارتر » (١٩٦٣) .

رءوف عبيد . . . . مطول « الانسان روح لا جسد : الخلود ــ العقل ــ الاعتقاد ــ فى ضوء العلم الحديث » (١٩٧١) .

زكريا ابراهيم . . . . . . ــ « برجسون » (١٩٥٦) .
ــ « مشكلة الانسان » (١٩٥٩) .
ــ « مشكلة الحرية » (١٩٦٤) .

سيجموند فرويد ووليام شتيكل « الكبت » ترجمة على السيد حضارة .

سيد عويس	« الخلود فى التراث الثقافى المصرى » (١٩٦٦) .
عباس محمود العقاد	ـ « عقائد المفكرين فى القرن العشرين » . ـ « الله » (طبعة ثانية) .
عبد الدايم ابو العطا	« أهداف الفلسفة الاسلامية » (١٩٤٨) .
عبد الرحمن بدوى	ـ « شوبنهور » (١٩٦٥) . ـ « نيتشه » (١٩٦٥) .
عبد العزيز جادو	« الروح والخلود بين العلم والفلسفة » (١٩٧٠) .
عبد الفتاح الديدى	« هيجل » (١٩٦٨) .
عبد الكريم الخطيب	« القضاء والقدر بين الفلسفة والدين » .
على عيسى عثمان	« الانسان عند الغزالى » تعريب خيرى حماد .
محمد اقبال	« تجديد التفكير الدينى فى الاسلام » ترجمة عباس محمود (١٩٥٥) .
محمد حسين هيكل	« الايمان والمعرفة والفلسفة » (١٩٦٤) .
محمد عبده	« رسالة التوحيد » (١٩٦٦) .
محمد فتحى الشنيطى	ـ « وليم جيمس » (١٩٥٧) . ـ « المعرفة » (١٩٦٤) .
محمود زيدان	« وليم جيمس » (١٩٥٨) .
محمود محمد قاسم	ـ « ابن رشد وفلسفته الدينية » (١٩٦٤) ـ « فى النفس والعقل لفلاسفة الاغريق والاسلام » (طبعة ثالثة) .
مراد وهبة	« المذهب فى فلسفة برجسون » (١٩٦٠) .
نجيب بلدى	« ديكارت » (١٩٥٩) .
هانزج . أيزنك	« الحقيقة والوهم فى علم النفس » ترجمة قدرى حفنى ورءوف نظمى (١٩٦٩) .
هنرى برجسون	« التطور الخالق » ترجمة الدكتور محمود محمد قاسم (١٩٦٠) .
هنرى لنك	« العودة الى الايمان » ترجمة الدكتور ثروت عكاشة (١٩٦٤) .
وليام جيمس	« ارادة الاعتقاد » ترجمة الدكتور محمود حب الله بعنوان « العقل والدين » (١٩٤٩) .
يحيى هويدى	« مقدمة فى الفلسفة العامة » (١٩٦٦) .
يوسف كرم	ـ « تاريخ الفلسفة الأوروبية فى العصر الوسيط » (١٩٦٥) . ـ « تاريخ الفلسفة الحديثة » (١٩٦٢) .

(ب) بالفرنسية والانكليزية :

Bergson (Henry) ... ... — Essai sur les Données Immédiates de la Conscience.
— Matière et Mémoire.
— L'Evolution Créatrice.

Clark (Thomas Curtis and Hazel Davis) ... ... The Golden Book of Immortality (1954).

Comte (Auguste) ... ... Cours de Philosophie Positive.

Eddington (Arthur) ... ... New Pathways in Science.

James (William) ... ... — The Will to Beleive.
— Dilemma of Determinism.
— Essays in Pragmatism.

Jeans (James) ... ... — Physics and Philosophy.
— The Mysterious Universe.

Jung (Karl Gustave) ... ... — Modern Man in Search of a Soul (1966).
— Psychology and Religion west and East (1958).
— The Archtypes and the Collective Unconscious.

Kant (Emmanuel) ... ... — Fondements de la Métaphysique des Moeurs. Trad. fr. (Barni).
— Critique de la Raison Pratique. Trad. fr. (Picavet).

Lachelier ... ... Du Fondement de L'Induction (1933)

Lalande ... ... Vocabulaire Technique et Critique de la Philosophie (1926).

Maeterlinck (Maurice) ... ... Le Problème de la Destinée.

Mc Dougall (William) ... ... Body and Mind.

Pradines ... ... Traité de Psychologie Générale. (1947).

Ravaisson (Félix) ... ... — De L'habitude.
— Rapport sur la Philosophie en France.

Russell (Bertrand) ... ... History of Western Philosophy.

Sartre (Jean Paul) ... ... L'Existentialisme est un Humanisme.

Waylen (Barbara) ... ... Modern Spirit Towards a Philosophy of Faith (1951).

ثانيا ـ فى التشريعين العقابى والاجرائى وما يتصل بهما من علوم وفلسفة

(ا) باللغـــة العربية :

أبو اليزيد المتيت . . . . « جرائم الاهمال فى القانون المصرى » .

ابراهيم زكى أخنوخ . . . « حالة الضرورة فى قانون العقوبات » (١٩٦٩).

أحمد عبد العزيز الألفى . . ـ « العود الى الجريمة والاعتياد على الاجرام» (١٩٦٥) .
ـ « المسئولية الجنائية بين حرية الاختيار والحتمية » (المجلة الجنائية القومية . عدد يونيه ١٩٦٥) .

احمد فتحى سرور . . . . « السياسة الجنائية » (١٩٦٩) .

أحمد محمد خليفة . . . . ـ « أصـول علم الاجرامى الاجتماعى » (١٩٥٥) .
ـ « النظرية العامة فى التجريم » (١٩٥٦) .
ـ « مقدمة فى دراسة السلوك الاجرامى » (١٩٦٢) .

أكرم نشات ابراهيم . . . « علم النفس الجنائى » (١٩٦٨) .

السعيد مصطفى السعيد . . « الأحكام العـــامة فى قانون العقـــوبات » (١٩٦٢) .

جندى عبد الملك . . . . . « الموسوعة الجنائية » (آخر اجزائها صدرت فى سنة ١٩٤٢) .

حسن شحاته سعفان . . « علم الجريمة » (١٩٥٥) .

حسن صادق المرصفاوى . . « مسئولية الشواذ جنائيا » (المجلة الجنائية القومية ١٩٦١) .

حسن محمد أبو السعود . . « قانون العقوبات المصرى : القسم الخاص » (١٩٥٠ ـ ١٩٥١) .

حسن محمد علوب . . . . « استعانة المتهم بمحامى فى القانون المقارن » (١٩٧٠) .

ذنون احمد الرجبو . . . . « النظرية العامة للاكراه والضرورة » (١٩٦٨ ـ ١٩٦٩) .

رمسيس بهنام . . . . . . ـ « محاضرات فى علم الاجرام » (١٩٦٠ ـ ١٩٦١) .
ـ « النظرية العـــامة للقانون الجنـــائى » (١٩٦٥) .
ـ « فكرة القصد وفكرة الغرض والغاية » (مجلة الحقوق س ٦ : ١٩٥٢ ـ ١٩٥٤) .

رءوف عبيد . . . . . . — «مبـــادىء القسم العـــام من التشريع العقابى» (١٩٦٥ — ١٩٦٦) .
— « جرائم الاعتداءعلى الأشخاص والأموال» (١٩٦٥) .
— « السببية فى القانون الجنائى » (١٩٦٦) .

سامى صادق الملا . . . . « اعتراف المتهم : دراسة مقارنة » (١٩٦٩) .

عبـــد الأحد محمد جمال الدين . « الاتجـــاهات الانثروبولوجية فى تفســـير الظاهرة الاجرامية » (مجلة العلوم القانونية والاقتصادية عدد يوليه ١٩٦٩) .

عبد الحميد بدوى . . . . « محاضرات فى قانون العقوبات المقـــارن » (١٩١٤) .

عبد الفتاح مصطفى الصيفى . « القاعدة الجنائية » (١٩٦٧) .

عبد المهيمن بكر سالم . . . . — « القصد الجنائى فى القـــانون المصرى والمقارن » (١٩٥٩) .
— « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال فى قانون العقوبات المصرى » (١٩٦٦) .

على راشد . . . . — « المفهـــوم الاجتماعى للقـــانون الجنائى المعاصر» (مجلة العلوم القانونيةوالاقتصادية عددا يناير ويوليو ١٩٦٨) .
— « القـــانون الجنائى : المدخل وأصـــول النظرية العامة » (١٩٧٠) .

عمر السعيد رمضان . . . . — « الركن المعنوى فى المخالفات » (١٩٥٩)
— « بين النظريتين النفسية والمعيارية للاثم» (مجلة القانون والاقتصاد عدد ٣ سنة ٣٤ : ١٩٦٤) .

مأمون محمد سلامة . . . . « أصول علم الاجرام » (١٩٦٧) .

محمد زكى محمود . . . . . « أثر الجهل والغلط فى المسئولية الجنائية » (١٩٦٧) .

محمد سامى النبراوى . . . « استجواب المتهم » (١٩٦٨) .

محمد عطية راغب . . . . « النظرية العامة للاثبات فى التشريع الجنائى العربى المقارن » (١٩٦٠) .

محمد فتحى . . . . — « علم النفس الجنائى علما وعملا » (١٩٦٩).
— « الوسائل العلمية فى معالجة الاجرام » (مقال فى القانون والاقتصاد عددا سبتمبر وديسمبر ١٩٥٤) .
— « الفحص النفسى فى القضايا الجنائية » (مقالات فى القانون والاقتصاد أعداد مارس ويونية ١٩٥٦ ويونيه ١٩٥٩) .

محمد محيي الدين عوض . . « القـــانون الجنائى فى التشريعين المصرى والسودانى » (١٩٦٣) .

محمد مصطفى القللى . . . « فى المسئولية الجنائية » (١٩٤٨) .

محمود محمود مصطفى . . . — « شرح قانون العقوبات . القسم العام » (١٩٦٩) .

— « شرح قانون العقوبات . القسم الخاص» (١٩٦٤) .

محمود نجيب حسنى . . . . — « قانون العقوبات . القسم العـــام » (١٩٦٢) .

— « المجرمون الشواذ » (١٩٦٤) .

— « علم العقاب » (١٩٦٧) .

يسر أنور على . . . . . . — « الأصـــول العـــامة للقانون الجنائى » (١٩٦٩) .

يسر أنور على وآمال عبد الرحيم عثمان . . . . . . — « علم الاجرام وعلم العقاب » (١٩٧٠) .

مجموعات الأحكام :

— مجموعة القواعد القـــانونية التى قررتها محكمة النقض فى المواد الجنائية للأستاذ محمود أحمد عمر .

— مجموعة أحكام النقض فى المواد الجنائية التى يصدرها دوريا المكتب الفنى لتبويب الأحكام بمحكمة النقض .

— مجموعة القواعد القانونية التى قررتها محكمة النقض فى خمسة وعشرين عاما من سنة ١٩٣١ — ١٩٥٥

(ب) بالفرنسية والانكليزية :

Ancel (Marc) ... ... La défense sociale nouvelle (1956)
Le procés pénal et l'examen scientifique de délinquants (1952).

Ancel et Herzog ... ... L'individualisation des mesures prises à légard du délinquant (1954).

Ancel et Radzinoucy ... ... Introduction au droit criminel de l'Angleterre (1959).

Beccaria (Cesar) ... ... Traité de Délits et de Peines (1764).

Bentham (Jurémy) ... ... Principes de Morale et de Legislation (1780).

Best (Harry) ... ... The Crime and the Criminal Law (1930).

Blackstone ... ... Common Law.

Blanche ... ... Etude Pratique sur le Code Pénal (1888 - 1891).

Bouzat (Pierre) et Pinatel (Jean) ... ... Traité de Droit Pénal et de Criminologie (1963).

Burdick ... ... The Law of Crime (1946).

Burt (Cyril) ... ... The Subnormal Mind (1944).

Cannat (Pierre) ... ... A propos de la culpabilité pénale et morale Rev. Dr. Pen. Crim. (1950-1051).

Chazal (J) ... ... Le Juge des Enfants. Pratique judiciaire et action sociale (1948).
Essai sur la notion de mobile et de but en droit pénal (1926).

Cleckely (Hervery) ... ... The Mask of Sanity (1941).

Constant (Jean) ... ... L'Evolution de Droit Pénal. (Rev. Int. de Crim. et de Polytech. V. 7 No. 3 Génève 1953).

De Asua (Jumenez) ... ... La Systematisation de l'état dangereux (1954).

De Greeff (Etienne) ... ... La notion de responsabilité en Anthropologie Criminelle (Rev. Dr. Pen. Crim. 1931).

De Logu (Tullio) ... ... LaCulpabilité dans la théorie generale de l'infraction (1949).

Devlin ... ... Criminal Prosecution in England.

De Vabres (Donnedieu) ... Traité Elementaire de Droit Criminel (1947).

De Vecchio (George) ... ... Philosophy of Law (1935).

Doll (P.J.) ... ... Le Dossier de Personnalité (J.C.P. 1961 t. I. 1631).

Dupont (Franz) ... ... Les dégrés de la volonté criminelle et l'état de recidive (1906).

Falconetti (H.) ... ... Le rôle de l'avocot dans les procés de défense sociale (Rev. Inter. de crimin. et de Police Tech. 1957 P. 88).

Ferentz (J.) ... ... Mental Deficency related to Crime (Journal of Criminal Law, Criminology and Police Science. Sept. Oct. 1954).

Ferri (Enrico) ... ... La Sociologie Criminelle (1905).
La fonction juridique de l'état de danger chez le criminel (Rev. Inter. de Dr. Pen. 1927).

Garçon (E.) ... ... Code Pénal Annoté (1901 - 1906).

Garofalo (Raphael) ... ... La Criminologie (1895).

Garraud (R.) ... ... Traité Théorique et Pratique de Droit Pénal Français (1913 - 1935).
De la notion de responsabilité morale et pénale (Bulletian de l'Union Inter. de Dr. Pénal t. VI 1897).

Germain (Charles) ... ... Elèments de Science Pententiaire (1959).

Goddard (H. H.) ... ... Human Efficiency and Levels of Intelligence (1920).

Gousenberg ... ... Culpabilité pénale et morale (Rev. Dr. Pen. Crim. 1950).

Gramatica (Filippo) ... ... Principes de Défense Sociale (1962).

Hélie (Faustin) ... ... Traité de L'Instruction Criminelle (1866 - 1876).

Kelsen (Hans) ... ... What is Justice ? (1957).

Lombroso (Cesar) ... ... L'homme Criminel (1895).

Prins (Adolphe) ... ... Science Pénale et Droit Positif (1899).

Saleilles (Raymond) ... ... De l'Individualisation de la peine (1924).

Schulz (Fritz) ... ... Principles of Roman Law (English Translation (1967) .

Stanciu (V.V.) ... ... La Capacité pénale et le probléme de la responsabilité (Rev. Dr. Pen. Cirm. 1938).

Stefani (G) et Levasseur (G) Droit Pénal Général et Criminologie (1957).

Tarde (Gabriel) ... ... Essais et Mélanges Sociologiques (1895).

Titus Bull ... ... Experiences in Hegling relative to diseased Minds.

Ugeux ... ... Le rôle de l'avocat dans les nouvells procédures de défense sociale (Rev. De Dr. Pen. et de Crimin. 1954 - 1955).

Vasilieu (C. G.) ... ... Essai d'une nouvelle conception de la responsabilité pénale (Rev. Dr. Pen. Crimin. 1930).

Vidal et Magnol ... ... Cours de Droit Criminel et de Science penitentiaire (1935).

Weinhofen ... ... Insantiy as a Defence in Criminal Law.

Wigmore (J. H.) ... ... A Panorama of the Worlds Legal Systems (1928).

Zeleny (L. D.) ... ... Feeble Mindedness and Criminal Conduct (American Journal of Sociology Jan. 1933).

تصـويب

رقم الصفحة	رقم السطر	خطأ	صواب
٢٧	١٢	والقوس	والطقوس
٢٨	١٣	الحرفيين	الخرفيين
٤٦	٢٣	خير	خيراً
١٦٢	١٦	التم	التى
١٧٩	٢	بنات	بناء
٢٣٦	١٧	اتساقاً	اتساعاً
٤٤٤	١٥	النوم	النوع
٥٢٠	٢٢	دور	الى دور

فى التسيير والتخيير

بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون

أولا — فهرس تحليلى

صفحة

صفحة

الباب الثانى

الباب الثالث

فى السببية

صفحة

الباب الرابع

الباب الخامس

صفحة

الباب السادس

الباب السابع

الباب الثامن

التسيير والتخيير

فى المدارس العقابية

صفحة

صفحة

الباب التاسع

التسيير والتخيير

صفحة

فهرس أبجدى

(ا)

(ب)

(ت)

(ز)

(س)

(ش)

(ص)

(ط)

المؤلف

(الطبعات الأخيرة)

- « جرائم التزييف والتزوير فى القانون المصرى » . ظهرت طبعته الثانية فى سنة ١٩٥٤

- «ضوابط تسبيب الأحكام الجنائية فى قضاء النقض المصرى » . ظهر فى سنة١٩٥٦

- « المشكلات العملية الهامة فى الاجراءات الجنائية » فى جزئين . ظهر فى سنة ١٩٦٣

- « جرائم الاعتداء على الأشخاص والأموال فى القانون المصرى » . ظهرت طبعته الخامسة فى سنة ١٩٦٥

- « مبادىء القسم العام من التشريع العقابى » . ظهرت طبعته الثالثة فى سنة ١٩٦٦/١٩٦٥

- « السببية فى القانون الجنائى » : دراسة تحليلية مقارنة . ظهرت طبعته الثانية فى سنة ١٩٦٦

- « شرح قانون العقوبات التكميلى » فى جرائم المخدرات . الأسلحة والذخائر . التشرد . الاشتباه . التدليس والغش . تهريب النقد . ظهرت طبعته الرابعة فى سنة ١٩٦٨

- « مبادىء الاجراءات الجنائية فى القانون المصرى » . ظهرت طبعته الثامنة فى سنة ١٩٧٠

- «الانسان روح لا جسد» . ظهرت طبعته الثالثة المطولة فى جزئين فى سنة ١٩٧١

- « فى التسيير والتخيير : بين الفلسفة العامة وفلسفة القانون » ١٩٧١

بحوث ومقالات

- « بحث فى تحديد مركز المسئول عن الحق المدنى أمام القضاء الجنائى فى قانون الاجراءات » : مجلة « المحاماة » عددا مارس وابريل سنة ١٩٥٥

- « صحة القبض على المتهم تستتبع صحة تفتيشه ، ولو كان للبحث عن ادلة الجريمة لا وقائيا فحسب » : مجلة المحاماة عدد مايو سنة ١٩٥٥

- « الطعن فى أوامر غرفة الاتهام لا يكون الا لخطأ فى تطبيق القانون الموضوعى أو فى تأويله ، دون البطلان فى الاجراءات أو فى الأمر » : مجلة « المحاماة » عدد يونيه سنة ١٩٥٥

- « صنع قطع معدنية مشابهة للعملة المتداولة أو أوراق مشابهة لأوراق النقد اذا كان من شأنها ايقاع الجمهور فى الغلط » (م ٢٠٦ ع مكررة التى الفيت بالقانون رقم ٦٨ لسنة ١٩٥٦) : مجلة « المحاماة » عدد فبراير لسنة ١٩٥٦

- « العذر القهرى وما يثيره من بحث فى الاجراءات الجنائية » : مجلة « المحاماة » عدد مارس سنة ١٩٥٦

- « تكييف الواقعة وما يثيره من مشكلات فى نطاق التقسيم الثلاثى للجرائم » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد أكتوبر سنة ١٩٥٦ الى يونيه سنة ١٩٥٧

- « الضوابط العامة للسببية فى قضائنا الجنائى » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد نوفمبر سنة ١٩٥٧ الى سبتمبر سنة ١٩٥٨

- « بحث فى القضاء الجنائى عند الفراعنة » : « المجلة الجنائية القومية » عدد نوفمبر سنة ١٩٥٨

- « الطعن فى الحكم باعتبار المعارضة كأن لم تكن » : مجلة « المحاماة » ابتداء من عدد ديسمبر سنة ١٩٥٨ الى مارس سنة ١٩٥٩

- « مناط مسئولية المتهم عن النتائج المحتملة ، ومبادىء أخرى متصلة بالسببية وتقدير العقوبة » : « المجلة الجنائية القومية » عدد مارس سنة ١٩٥٩

- « حيث ينسد طريق الاستئناف ينسد طريق الطعن بالنقض » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » التى تصـدرها كلية حقوق عين شمس عـدد يوليه سنة ١٩٥٩

- « المسئولية الجنائية عن اخطاء الهدم والبناء » : « المجلة الجنائية القومية » عدد يوليه سنة ١٩٥٩

- « المصلحة فى النقض الجنائى » : مجلة «المحاماة» ابتداء من عدد أكتوبر سنة ١٩٥٩ الى نوفمبر سنة ١٩٦١

- « استظهار القصد فى القتل العمد » : « المجلة الجنائية القومية » عدد نوفمبر سنة ١٩٥٩

- « المسئولية الجنائية للاطباء والصيادلة » : مجلة « مصر المعاصرة » عدد يناير سنة ١٩٦٠

- « نوع بطلان التفتيش فى القانون المصرى » : « المجلة الجنائية القومية » عـدد مارس سنة ١٩٦٠

- « شفهية المرافعة أمام القضاء الجنائى » : مجلة « مصر المعاصرة » عـدد أبريل سنة ١٩٦٠

- « دور المحامى فى التحقيق والمحاكمة » : مجلة « مصر المعاصرة » عـدد يوليه سنة ١٩٦٠

- « بعض الجوانب الاجرائية فى دعوى البلاغ الكاذب » : « مجلة العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يوليه سنة ١٩٦٠

- « ايجاب حضـور مدافع مع المتهم فى جناية » : مجلة « مصر المعاصرة » عـدد اكتوبر سنة ١٩٦٠

- « توحيد العقوبات السالبة للحرية » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يوليه سنة ١٩٦١

- « بين القبض على المتهمين واستيقافهم » : مجلة « العلوم القانونية والاقتصادية » عدد يوليه سنة ١٩٦٢

ـ « تقرير عن مشروع قانون الاجراءات الجنائية (بالاشتراك مع الدكتورين محمود محمود مصطفى وحسن المرصفاوى) : مجلة « المحاماة » عدد يناير ١٩٦٩

ـ تقرير عن مشروع قانون العقوبات والأحداث (بالاشتراك مع الدكتورين رمسيس بهنام ومحمود نجيب حسنى) : مجلة « المحاماة » عدد فبراير ١٩٦٩

بالفرنسية :

— Essai sur la justice pénale de l'Egypte Pharaonique, Paris 1941.

— La Science Pénitentiare et le probléme des jeunes délinquants en Egypte Paris 1941.

— Des ministres comme ordonnateurs des dépenses de l'Etat en Egypte. Etude de droit comparé, Paris 1942.

— Le rôle des organes de poursuite dans le procés pénal en Egypte. rapport presenté au IXe Congrès International de droit pénal à La Haye (du 23 au 21 Aout 1964). Revue Internationale de Droit Pénal 35e année. Nos. 3 et 4. P. 41 et ss.

ظهر حديثاً للدكتور رءوف عبيد

مطــول

الإنسان روح لا جسد

الخلود . العقل . الاعتقاد
فى ضوء العلم الحديث

دراسة فى الروح تستند الى احدث حقائق العلم التى يهم امرها كل انسان ، باحث عن العزاء والاطمئنان ، متشوق الى أن يعرف شيئا صحيحا عن أغوار نفسه البعيدة الأغوار !

* * *

ظهرت منه طبعة جديدة فى سنة ١٩٧١
مزيدة زيادات كبرى تقع فى حوالى الفى صفحة من القطع الكبير
غنية بالوثائق والمعلومات واللوحات والحقائق المذهلة عن الانسان
فى أخطر جوانبه ، اللازمة للكشف عن أسرار قدره ومصيره

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربى
١١ شارع جواد حسنى : القاهرة ص ب : ١٣٠

Déterminisme et Libre Arbitre

Synthèse de Philosophie Générale et Pénale

Par

RAOOF EBEID

Professeur à la Faculté de Droit

1971

رقم الايداع بدار الكتب
١٩٧٠/٢٩٤٦

Imp. Université Ein Chams
Le Caire

ملتزم الطبع والنشر
دار الفكر العربي

الثمن ١٤٠

